



KARL-JOSEF KUSCHEL

TALVEZ ESCUTE DEUS ALGUNS POETAS

A LITERATURA ENQUANTO DESAFIO À FÉ CRISTÃ

POSFÁCIO DE TERESA BARTOLOMEI

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

**Talvez escute Deus
alguns poetas**

Título Talvez escute Deus alguns poetas
A literatura enquanto desafio à fé cristã
Autor Karl-Josef Kuschel
Posfácio Teresa Bartolomei
Coleção Teologia e Estudos de Religião

© Universidade Católica Editora

Tradutor dos textos
de Kuschel João Bouza da Costa
Capa Inês Castel-Branco
Revisão Editorial António Brás
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Sersilito – Empresa Gráfica, Lda
Depósito Legal 0
Tiragem 200 exemplares
Data novembro 2018

ISBN 9789725406281
ISBN e-book 9789725406304

Universidade Católica Editora

Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



KUSCHEL, Karl-Josef
Talvez escute Deus alguns poetas : a literatura enquanto desafio
à fé cristã / Karl-Josef Kuschel ; org. e introd. [de] Steffen Dix ;
posfácio [de] Teresa Bartolomei. – Lisboa : Universidade
Católica Editora, 2018. – 96 p. ; 23 cm. – (Teologia e estudos da
religião). – ISBN 9789725406281
I – Tít. II – DIX, Steffen, org. e introd. III – BARTOLOMEI, Teresa,
posfácio IV – Col.
CDU 82-051:244

Talvez escute Deus alguns poetas

A literatura enquanto
desafio à fé cristã

Karl-Josef Kuschel

Posfácio de Teresa Bartolomei

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018

Posfácio

Ele, efetivamente, era um dos nossos

Judas: uma décima segunda versão do mal

Teresa Bartolomei

*Talvez eu espere simplesmente um amigo que de longe venha
[...] alheio e silencioso e tão distante como alguma ideia.*

“Haceldama”, Ruy Belo¹

I. Um campo de sangue

Ele, efetivamente, era um dos nossos e tinha recebido uma parte do nosso ministério. Esse homem, depois de ter adquirido um terreno com o salário do seu crime, precipitou-se de cabeça para baixo, rebentou pelo meio, e todas as suas entranhas se espalharam. O facto chegou ao conhecimento de todos os habitantes de Jerusalém, a tal ponto que esse terreno foi chamado na língua deles “Haqueldamá”, que quer dizer Campo de Sangue.

(At 1, 17-19)²

¹ *O Problema da Habitação – Alguns Aspectos*, IV Col. Círculo de Poesia, Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1962.

² O *salário do crime* é o *preço de sangue* de Mateus 27, 6, e corresponde diretamente a Romanos 6, 23: *É que o salário do pecado é a morte*. Apesar de o termo grego escolhido ser diferente (μισθοῦ τῆς ἀδικίας em Atos; ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος em Romanos; τιμὴ αἱματός em Mateus), o sentido teológico é o mesmo: o pecado é uma escravidão paga pela perdição da morte. (Todas as citações bíblicas são tiradas da *Bíblia dos Capuchinhos*, adaptadas às novas regras do Acordo ortográfico.)

Como uma mancha de sangue gerada por uma ferida que continua a verter, esta descrição terrível de uma morte de ignomínia e violência incomparáveis alastra-se logo à abertura da narração do caminho da Igreja após Jesus, desafiando toda a tentativa de compatibilização racional e emocional que a *posteriori* pretenda governar o mistério denotado por este horror de homem não redimido (porque não redimível?) que se *precipita, rebenta e espalha as entranhas* na terra. O paralelismo com a imagem em que Génesis entrega à memória humana o primeiro assassinio da história³ é evidente: o fratricídio cometido por Caim ecoa – numa angustiante genealogia da danação – no fratricídio indireto cometido por Judas, ao entregar ao Sinédrio e à morte Jesus, que fez de toda a Humanidade uma irmandade e tinha escolhido o Iscariotes *como um dos seus*. A terra abre a boca para beber o sangue de Judas e o sangue do inocente que Judas fez verter, tornando-se lugar definitivo de *maldição*: esse terreno foi chamado na língua deles “Haqueldamá”, que quer dizer Campo de Sangue. O sangue do traidor e o sangue do traído⁴ ficam inextricavelmente misturados na etimologia toponomástica derramada pelo conjunto da história.

³ O Senhor replicou: “Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim. De futuro, serás amaldiçoado pela terra, que, por causa de ti, abriu a boca para beber o sangue do teu irmão” (Gn 4, 10-11).

⁴ A designação toponomástica e a associação a Judas são atestadas literalmente também em Mateus, que todavia fornece uma explicação diferente do nome: *Então Judas, que o entregara, vendo que Ele tinha sido condenado, foi tocado pelo remorso e devolveu as trinta moedas de prata aos sumos sacerdotes e aos anciãos, dizendo: “Pequei, entregando sangue inocente.” Eles replicaram: “Que nos importa? Isso é lá contigo.” Atirando as moedas para o santuário, ele saiu e foi enforcar-se. Os sumos sacerdotes, apanhando as moedas, disseram: “Não é lícito lançá-las no tesouro, pois são preço de sangue.” Depois de terem deliberado, compraram com elas o “Campo do Oleiro”, para servir de cemitério aos estrangeiros. Por tal razão, aquele campo é chamado, até ao dia de hoje, “Campo de Sangue” (Mt 27, 3-8). Em Mateus, o sangue designado no nome do campo é o do Jesus. Nos Atos é o sangue de Judas. Na sua divergência, as duas explicações não são incompatíveis. Pelo contrário, como realçaremos à frente, há uma profunda razão narrativa e teológica desta duplicidade. Que a inextricável sobreposição denotativa do sangue da vítima e do traidor na denominação do rasto ‘literalmente terreno’ da traição, possa ser interpretada como uma marca simbólica de como o pecado se inscreve na terra, na história do homem (mistério tão inevitável quão cognitivamente inexplicável), é evocada no poema de Ruy Belo citado em epígrafe, que condensa a associação de Jesus e Judas na identidade de quem (*quem?*) *caiu* na cilada do mal: *Alguém – mas quem? – caiu de braços ante o santuário / de insídias e ciladas vinha cego (lb.)*. A trágica, indissolúvel associação instituída entre os seres humanos pela violência infligida e sofrida que encontra expressão no nome *Haqueldama* é um dos motores do romance de estreia de Dulce Maria Cardoso, que traz a passagem dos Atos como epígrafe e tira dela o título: *Campo de Sangue* (2002, 2018²).*

Autor sofisticado e culto, Lucas, escolhe com sapiência subtil sentidos, conotações e efeitos calculados e possíveis da própria escrita. A violência disruptiva desta caracterização é tudo menos que casual: ela transmite algo que o leitor deve sentir, ainda antes de o entender, pelo horror da representação. Algo que – quem parar para reler, logo se apercebe – não é imediatamente compreensível, porque o óbvio não é sempre o certo. Fácil demais identificar nesta passagem o objetivo de uma *damnatio memoriae* do réprobo que traiu o seu Mestre, que pôs *nas mãos dos pecadores* (Mc 14, 41; Mt 26, 45) o *cordeiro que tira o pecado do mundo* (Jo 1, 29), abandonando-o à manança. É precisamente, antes de mais, a violência incomensurável da cena que, ao esculpir a imagem de Judas como algo de não ignorável e inapagável – inesquecível –, proíbe a leitura pacificadora que a “estrutura de superfície” da narrativa parece sugerir: que o traidor possa ficar rasurado para sempre, que alguém mais digno possa “substituí-lo” no *lugar que ele abandonou*, recebendo *a parte do ministério* que ele rejeitou ao trair⁵.

O *lugar* do pecador – é o que diz a letra do texto, o que seria confortável acreditar – não fica vazio: a eterna memória do mal por ele perpetrado é compensada, na sucessão apostólica, pelo bem que se instala na história. Nesta leitura, puramente literal, dos acontecimentos, há sempre um depois, e ele pertence ao bem: *depois* da Cruz há a Ressurreição, de que os apóstolos são chamados a ser testemunhas (será mesmo assim?, pergunta o crente: não será antes que a Cruz fica *dentro* da Ressurreição?, para sempre, sem depois?). E se *depois de ter aparecido vivo após à sua paixão*, Jesus (At 1, 3) é *subtraído* de novo *a seus olhos* e se *afasta*, também esta saída de cena tem um depois, não é para sempre: *Esse Jesus que vos foi arrebatado para o Céu virá da mesma maneira, como agora o vistes partir para o Céu* (At 1, 9-11). Jesus *afasta-se*, mas deixa uma Igreja *batizada e fortalecida* pelo Espírito Santo (At 1, 5-8) que leva o anúncio da vinda do Reino de Deus *até aos confins do mundo* e entre os muitos atos a narrar desta nova Igreja, o primeiro em

⁵ “Portanto, de entre os homens que nos acompanharam durante todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu no meio de nós, a partir do batismo de João até ao dia em que nos foi arrebatado para o Alto, é indispensável que um deles se torne, conosco, testemunha da sua ressurreição.” Designaram dois: José, de apelido Barsabás, chamado Justo, e Matias. Fizeram, então, a seguinte oração: “Senhor, Tu que conheces o coração de todos, indica-nos qual destes dois escolheste para ocupar, no ministério apostólico, o lugar abandonado por Judas, que foi para o lugar que merecia” (Act 1, 21-25).

absoluto, o primeiro do *ato* de governo do seu chefe, Pedro, será *substituir* Judas: instituir um *depois* que sare o vazio deixado pela sua falta, a ausência criada pelo seu *abandono*.

Depois da traição de Judas, à plenitude da Igreja, povo da Nova Aliança, falta o décimo segundo escolhido no número dos Apóstolos, figura das doze tribos de Israel. A rasura simbólica desta defeção é de relevância substancial: condiciona a missão confiada aos discípulos que Jesus *chamou a si* (Lc 6, 13) para estarem *perto dele* e serem *enviados* (Mc 3, 13-15), como representantes da completa unidade do povo do pacto, reunido na Jerusalém celeste, capital do Reino de Deus. Por isso é necessário que um outro vá *ocupar, no ministério apostólico, o lugar* que Judas *abandonou* para ir *para o lugar que merecia*⁶, *para ir* para a morte⁷, *salário do crime*, lugar granjeado por quem deu a morte, que entra e fica nela de *cabeça para baixo*⁸, para nunca mais, “presumivelmente”, *se erguer*⁹.

A narração de Lucas, contudo, diz muito mais do que a sinopse dos factos consegue expor, acrescentando uma série de elementos que contrastam com a linearidade do processo de substituição, expondo a dimensão de enigma teológico encarnada por Judas, aqui como nos quatro Evangelhos. Demasiado violenta é a imagem daquela morte desesperada, carregada de vergonha e de

⁶ A expressão grega original é, literalmente, *o lugar [que era o] seu próprio* (τὸν τόπον τὸν ἴδιον), que formula com extrema ambiguidade a sentença de condenação e ao mesmo tempo a impossibilidade de a pronunciar. É tão evidente qual é o lugar merecido pelo pecador supremo que não é preciso explicitá-lo? Ou é impossível explicitar qual é este lugar? A fórmula apresenta-se tão como uma lítotes que como uma admissão de impotência.

⁷ O *lugar* alcançado por Judas evoca claramente (sem a denominar diretamente) não apenas a morte biológica, mas aquela morte mais profunda que é encontrar-se fora da Igreja, condição da plena comunhão com Deus.

⁸ *Caim ficou muito irritado e andava de rosto abatido. O Senhor disse a Caim: “Porque estás zangado e de rosto abatido? Se procederes bem, certamente voltarás a erguer o rosto”* (Gn 4, 5-7). Dante, que coloca Judas no *lugar* mais baixo do Inferno, no fundo do abismo, mastigado por Lúcifer, fixa-o eternamente nesta posição: “É a alma que há no cimo maior pena”, / o mestre diz, “Judas Iscariotes: // cabeça dentro, as pernas desordena”, *Divina Comédia*, “Inferno”, Canto XXXIV, vv. 61-63). Cabeça por baixo, pernas por cima, o maior pecador da história fica para sempre “preso” nesta inversão simbólica daquela postura de cabeça erguida que é sumo orgulho do homem, como realçado por J. G. Herder, numa passagem célebre da *Outra Filosofia da História para a Educação da Humanidade* (Parte I, L. IV, 4), citada também por Kant: *O animal é apenas um escravo curvado [...], enquanto o homem é o primeiro ser da criação deixado livre: ele está de pé.*

⁹ *Eu sei que o meu redentor vive / e se erguerá, por fim, sobre o pó da terra* (Jb 19, 25) (tr. Capuchinhos: *prevalecerá*).

culpa – que quebra o idílio místico do convívio com o Jesus ressuscitado e da Ascensão, em que a Igreja reencontra si mesma, depois da crise da Paixão – para não abrir perguntas vertiginosas. Demasiado forte é o perfil do danado (*que foi o guia dos que prenderam Jesus* – At 1, 16 –, uma celebridade de que se fala em toda a Jerusalém, *a tal ponto* de o sangue que ele verteu – o seu e o de Jesus, misturados na mesma referência semântica – se tornar toponomástico), perante o de um substituto de que fica registado apenas o nome, Matias, e o complexo critério de eleição (sendo ele selecionado pelo percurso biográfico, mas escolhido pela sorte, como garantia da intervenção divina)¹⁰. De nenhum ato deste sucessor há menção nos Atos, num silêncio que o deixa identificado exclusivamente com o seu estatuto de substituto, confirmando algo que este primeiro capítulo, no seu formidável dispositivo retórico, tão oblíqua e eloquentemente implica: Judas ficará inapagável como décimo segundo apóstolo; um outro discípulo pode substituí-lo na função, mas não no papel e na memória: o indivíduo Judas fica inscrito na história da salvação como o “insubstituível”, e esta sua presença tão irremovível quão perturbadora é algo com que a Igreja terá de lidar até que Jesus volte, porque a ela não *compete saber os tempos nem os momentos que o Pai fixou com a sua autoridade* (At 1, 7): a história contém mistérios que só o seu fim desvendará.

II. Um enigma teológico

É o terceiro elemento da narração de Lucas que explicita e consagra teologicamente a não substituíbilidade de Judas, que pode ter um sucessor nas funções, mas não no que foi e na sua pertença à Igreja, porque a primeira lei da história é que o que se deu não pode ser apagado (a irreversibilidade do acontecido é a medida da necessidade inconfutável instituída pela contingência)¹¹ e o seu significado faz parte do que se segue:

¹⁰ Ainda não batizados e fortificados pelo Espírito Santo, os Onze não podem proceder autonomamente à escolha do substituto, que deve ser elegido diretamente por Deus. Assim, à primeira avaliação humana, segue-se uma decisão última, entregue ao sorteio: *Designaram dois: José, de apelido Barsabás, chamado Justo, e Matias. [...] Depois, tiraram à sorte, e a sorte caiu em Matias, que foi incluído entre os onze Apóstolos* (At 1, 23. 26).

¹¹ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

Irmãos, era necessário que se cumprisse o que o Espírito Santo anunciou na Escritura pela boca de David a respeito de Judas, que foi o guia dos que prenderam Jesus [...]

Está realmente escrito no Livro dos Salmos:

“Fique deserta a sua habitação

e não haja quem nela resida.”

E ainda: “Receba outro o seu encargo.”

(At 1, 16. 20)¹²

Ao proclamar a substituição de Judas como anunciada profeticamente pelo Espírito Santo nas Escrituras, Pedro declara solenemente que os acontecimentos relativos ao décimo segundo Apóstolo são portadores de uma verdade teológica, objeto de profecia escriturístico, paradoxalmente implicando com isto precisamente o contrário do que o ato de substituição pode aparecer invocar: nenhuma *damnatio memoriae* pode apagar Judas, porque não pode e não deve ser esquecido quem foi objeto da Palavra de Deus e ficou inscrito na escrita de David, o rei-profeta a cuja linhagem pertence Jesus.

A dissonância cognitiva (o enigma teológico) que emerge deste trecho tão perturbador evidencia-se então como duplamente insuportável e complexa. Por um lado, como é possível que os primeiros passos daquela comunidade gerada pelo sacrifício de Jesus, que deu a sua vida para a salvação de *todos*¹³, sejam marcados pela solene declaração da perdição de *um dos nossos*

¹² A referência condensa uma citação dupla, de dois Salmos diferentes: o Salmo 69, 26 (*Tornem-se desertas as suas moradas / e não haja quem habite nas suas tendas*) e 109, 8 (*Sejam abreviados os seus dias / e outro ocupe o seu lugar*). O 109 era conhecido antigamente como o Salmo do Iscariotes, porque contém a invocação de uma vítima acusada injustamente, objeto de traição e calúnia por parte de quem foi seu amigo, que pede o castigo sobre os *inimigos*. A violência das expressões, dirigidas a um Deus mais de vingança do que de justiça, torna o Salmo uma página perturbadora, cheia de contradições (assim, por exemplo, a exigência da *damnatio memoriae* choca com a reivindicação da memória inextinguível do mal: *e seja apagado o seu nome numa geração. / Que o mentor conserve na sua lembrança / a culpa de seus pais / e jamais se apague o pecado de sua mãe. / Que tais pecados estejam sempre presentes ao Senhor / e que Ele faça desaparecer da terra a sua memória – lb., 13-15*). Ainda hoje as estratificações emocionais deste texto dão azo a leituras abusivas, como as dos meios do evangelismo fundamentalista, que recorrem ao Salmo 109 como justificação religiosa de formas de conflitualismo primário e regressivo.

¹³ O *Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo*, é o *Salvador de todos os homens, sobretudo dos que creem* (1 Tm 4, 10) (*sobretudo – especialmente: μάλιστα –*, não exclusivamente). Com efeito, *Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores* (1 Tm 1, 15). *Um só morreu por todos e, portanto, todos morreram. Ele morreu por todos, a fim de que, os que vivem, não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou* (2 Cor 5, 14-15). Cf. também Rm 5, 18; Hb 2, 9.

(perdição que parece univocamente denotada pelo ato de substituição e pelas palavras que o acompanham, na evocação do *lugar merecido pelo crime*)?¹⁴ A crueldade daquela sentença de condenação inapelável, enfatizada pela atrocidade do fim descrito, não contrasta radicalmente com a paixão testemunhada por Jesus em toda a palavra e em toda a própria vida, até à própria morte: a paixão de salvar todo o homem, a começar por quem mais precisa?¹⁵

Tantus labor non sit cassus, diz o *Dies Irae*, o famoso hino do século XII, atribuído a Tomás de Celano, olhando para o último dia: *Tamanho trabalho não seja em vão*. Aquele, que ao *procurar o pecador se sentou exausto, que sofrendo na cruz o redimiu*¹⁶, aquele que veio à terra para salvar todo o homem, poderá esquecer-se de alguém, perder alguém?¹⁷ O primeiro ato de Pedro, no seu novo papel de vigário de Cristo em terra, poderá realmente ser a pronúncia duma expulsão definitiva no reino da morte que Jesus veio derrotar? *Dou-lhes a vida eterna, e nem elas hão de perecer jamais, nem ninguém as arrancará da minha mão*, diz Jesus das ovelhas do seu rebanho (Jo 10, 28). Não é um desmentido doloroso deste anúncio o facto que precisamente uma das ovelhas mais próximas ao Bom Pastor, alguém que ele escolheu pessoalmente, seja arrancada da sua mão? *Jesus replicou-lhes: “Já vos disse que sou Eu. Se é a mim que buscais, então deixai estes ir embora.” Assim se cumpria o que dissera antes: “Dos que me deste, não perdi nenhum”* (Jo 18, 8-9). Estará Judas incluído ou não dentro deste *nenhum*? Não estará a sua perdição em contradição com esta afirmação? Será possível que a perdição definitiva de quem entrega seja consumada precisamente no momento em que Jesus se entrega para que ninguém seja perdido? Como conciliar esta palavra de Jesus com outra de pouco anterior: *Guardai-os e nenhum deles se perdeu, a não ser o homem da perdição, cumprindo-se desse modo a Escritura* (Jo 17, 12)?

¹⁴ *Mas, se a nossa injustiça faz com que se manifeste a justiça de Deus, que diremos? Não estará Deus a ser injusto, ao aplicar-nos a sua ira? Isto digo-o segundo critérios humanos. De maneira nenhuma! Senão, como poderia Deus julgar o mundo?* (Rm 3, 5-6). Por isso é necessário que toda a língua se cale, e todo o mundo se reconheça culpado diante de Deus (*ib.*, 19).

¹⁵ *Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes. Ide aprender o que significa: Prefiro a misericórdia ao sacrifício. Porque Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores* (Mt 9, 12-13; Mc 2, 17; Lc 5, 31-32). Pois, o *Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido* (Lc 19, 10).

¹⁶ *Quærens me, sedisti lassus: redemisti Crucem passus* (*ib.*).

¹⁷ *Recorda, piedoso Jesus, / Que sou a causa de tua Via: / Não me percas nesse dia* (*ib.*).

Será então a Escritura *cumprida* pela perdição de alguém? Será esta perdição mesmo irrevogável?

Por outro lado, a *substituição* de quem ficou inscrito pelo Espírito Santo na profecia do salmista, o Rei Santo de Israel, de quem descende o Messias, não pode ser uma simples anulação, um apagamento, mas mais profundamente deve constituir a deslocação num quadro memorial que confere à culpa um sentido teológico e a projeta no horizonte transcendente de um saber divino. De um saber ou até de uma vontade divina? Será esta a pergunta inevitável e vertiginosa aberta pela transfiguração escatológica da circunstância moral.

Na declaração de Pedro, a figura de Judas sai do contexto univocamente ético em que a coloca uma leitura psicológica e moral da traição e do traidor, que, apoiando-se no retrato do Judas calculista e hipócrita de Marcos¹⁸ e ganancioso¹⁹ e dissimulador²⁰ de Mateus, se foca nos eventuais “motivos” (inveja, ciúme, decepção, ambição, cobiça) e nos objetivos (políticos, de vingança pessoal), procurando construir uma explicação racionalmente persuasiva da aberração de uma culpa terrível como a traição do próprio mestre²¹.

¹⁸ *Então, Judas Iscariotes, um dos Doze, foi ter com os sumos sacerdotes para lhes entregar Jesus. Eles ouviram-no com satisfação e prometeram dar-lhe dinheiro. E Judas espreitava a ocasião favorável para o entregar. [...] E logo, ainda Ele estava a falar, chegou Judas, um dos Doze, e, com ele, muito povo com espadas e varapaus, da parte dos sumos sacerdotes, dos doutores da Lei e dos anciãos. Ora, o que o ia entregar tinha-lhes dado este sinal: “Aquele que eu beijar é esse mesmo; prendei-o e levai-o bem guardado.” Mal chegou, aproximou-se de Jesus, dizendo: “Mestre!”, e beijou-o (Mc 14, 10-11; 43-45).*

¹⁹ *Então um dos Doze, chamado Judas Iscariotes, foi ter com os sumos sacerdotes e disse-lhes: “Quanto me dareis, se eu vo-lo entregar?” Eles garantiram-lhe trinta moedas de prata. E, a partir de então, Judas procurava uma oportunidade para entregar Jesus (Mt 26, 14-16). O aspeto da cobiça aparece também em João: Ele, porém, disse isto, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão e, como tinha a bolsa do dinheiro, tirava o que nela se deitava (Jo 12, 6).*

²⁰ *Ao cair da tarde, sentou-se à mesa com os Doze. Enquanto comiam, disse: “Em verdade vos digo: Um de vós me há de entregar.” Profundamente entristecidos, começaram a perguntar-lhe, cada um por sua vez: “Porventura serei eu, Senhor?” Ele respondeu: “O que mete comigo a mão no prato, esse me entregará. O Filho do Homem segue o seu caminho, como está escrito acerca dele; mas aí daquele por quem o Filho do Homem vai ser entregue. Seria melhor para esse homem não ter nascido!” Judas, o traidor, tomou a palavra e perguntou: “Porventura serei eu, Mestre?” “Tu o disseste” – respondeu Jesus (Mt 26, 20-25).*

²¹ “Explicação” racional do comportamento à luz dos motivos e das intenções, que pode levar tanto à condenação como à absolvição de Judas, numa riqueza praticamente inesgotável de possibilidades de leitura e avaliação deste enigma teológico, que torna o Iscariotes a figura neotestamentária mais representada na literatura depois de Jesus. Cf. a panorâmica histórico-crítica no verbete “Judas” (de Bertrand Westphal), in: Sylvie Parizet (Org.), *La Bible dans les littératures du*

Falando como chefe da Igreja estabelecida por Jesus como sinal e sacramento da nova aliança entre Deus e o homem, Pedro perspectiva o pecado de Judas no quadro da história da salvação, na longa história do relacionamento entre o Senhor e o seu povo. Deste ponto de vista não são as razões de Judas que interessam, mas a razão de haver um Judas: a razão pela qual apareceu (pela qual tinha que haver?) alguém *dos nossos*, que *entregasse o cordeiro nas mãos dos pecadores*, que consumasse o ritual pelo qual o povo sacrifica uma vítima inocente para expiação das culpas de todos²². A questão moral (quão grande é a culpa do traidor?, por que o fez?) torna-se, nesta perspectiva, uma questão teológica: por que tinha isto de acontecer? E qual é, nisto, o papel de Deus, que o sabia e o permitiu? Será possível até que Deus o “quis“?

Todo o mal radical não pode ser concebido – e não é sustentável – unicamente do ponto de vista do homem, abrindo uma interrogação teológica. É a lição definitiva do livro de Job: quando o sofrimento e o mal moral são extremos, tornam-se um lugar de transcendência²³, uma figura teológica, de apelação a Deus. No excesso do mal, o homem descobre-se incapaz de se pensar “sozinho”: de forma paradoxal, precisamente a sua eventual declaração de ateísmo (porque nenhum Deus é compatível com a realidade deste mal) é um resultado do questionamento da autossuficiência humana suscitado pela experiência de condições de sofrimento e de injustiça – própria ou alheia

monde, Cerf, Paris, 2016, Vol. II, pp. 1343-1349. Para uma seleção bibliográfica de publicações exegéticas, teológicas, e crítico-literárias mais recentes sobre Judas, reenvia-se à secção final do ensaio de Karl-Josef Kuschel aqui publicado (pp. 63-64) e a Hans-Josef Klauck, *Judas: un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques*, Cerf, Paris, 2006 (vers. orig.: Herder, 1987), pp. 183-195 (introduzido por um *excursus* histórico-hermenêutico, breve mas esclarecedor: “Uma tipologia das interpretações”, pp. 13-30).

²² Em Atos 8, 27-40, cena em que Lucas estiliza um modelo ideal de conversão dos gentios, exemplificando eloquentemente continuidade e descontinuidade da nova mensagem com a sua raiz judaica, a *Boa-Nova de Jesus é anunciada a partir da passagem da Escritura*, em que Isaías descreve o *cordeiro levado ao matadouro* (Is 53, 7). Os Cânticos do Servo de Isaías são o núcleo escriturístico central da identificação do Messias com a vítima inocente que se sacrifica para a salvação do mundo: *ele próprio entregou a sua vida à morte e foi contado entre os pecadores, tomando sobre si os pecados de muitos, e sofreu pelos culpados* (Is 53, 12). (*Dessa forma, Deus cumpriu o que antecipadamente anunciara pela boca de todos os profetas: que o seu Messias havia de padecer* – At 3, 18.) O valor escatológico deste sacrifício torna-se inequívoco no Apocalipse de João (13, 8; 21, 27; 22, 2).

²³ Cf. Emmanuel Levinas (1978), “Transcendance et mal”, pós-fácio de: Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Albin Michel, Paris (1999), 2001², pp. 145-163 (também in: *De dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, pp. 189 ss.).

– *insuportáveis: Caim disse ao Senhor: “A minha culpa é excessivamente grande para ser suportada”* (Gn 4, 13).

A culpa de Judas, como o sofrimento de Job (como toda a dor do inocente), é uma destas experiências *excessivamente grandes* para que o homem se possa pensar nelas sozinho, para que não se endereça a um Deus que nelas se impõe eventualmente como ausência lamentada, como falta inaceitável: Onde estás? Onde estavas? Porque não o impediste, se és o Todo-Poderoso? Contudo, a culpa de Judas inscreve nesta dimensão constitutiva de transcendência da experiência do mal uma componente teológica ulterior, se – como reclamado por Pedro – não é vista apenas como expressão de uma condição universal, mas é situada historicamente, como episódio de uma sequência particular de acontecimentos que se destacam na História da Humanidade como realização e manifestação da vontade divina de salvação do homem, momento de viragem num desenho escatológico de resgate do mal.

O Filho de Deus veio ao mundo para o salvar. Toda a Escritura antes dos Evangelhos pode ser lida como o anúncio desta vinda, do resgate do mal prometido pelo Senhor ainda antes que a história começasse (ainda antes que a Humanidade “saísse” da condição edénica para entrar no tempo da terra)²⁴. Motor essencial da Paixão²⁵, o capítulo terreno final e decisivo desta vinda,

²⁴ No fim dos tempos o mal será vencido: *a cabeça ser-lhe-á esmagada* (Gn 3, 15).

²⁵ O papel central de Judas na Paixão não tem que ver com a resposta à pergunta de quão factualmente relevante tenha sido a sua contribuição na captura de Jesus. Muitos comentadores observam que, afinal, o Sinédrio não precisava da sua delação para identificar o paradeiro de Jesus, sendo que os Evangelhos realçam que o Getsémani era um lugar de encontro habitual de Jesus com os discípulos, com certeza conhecido fora do círculo dos mais íntimos (*Saiu então e foi, como de costume, para o Monte das Oliveiras. E os discípulos seguiram também com Ele* – Lc 22, 39; *Tendo dito estas coisas, Jesus saiu com os discípulos para o outro lado da torrente do Cédron, onde havia um horto, e ali entrou com os seus discípulos. Judas, aquele que o ia entregar, conhecia bem o sítio, porque Jesus se reunia ali frequentemente com os discípulos* – Jo 18, 1-2). É o mesmo Jesus que lembra aos que o prendem, que não era preciso ir procurá-lo de noite, porque ele não se escondia e frequentava diariamente os lugares públicos de Jerusalém: *Voltando-se, depois, para a multidão, disse: “Viestes prender-me com espadas e varapaus, como se eu fosse um ladrão! Todos os dias estava sentado no templo a ensinar, e não me prendestes”* (Mt 26, 55; Mc 14, 49).

A questão não é de sítio, mas de tempos: *Estando Eu todos os dias convosco no templo, não me deitastes as mãos; mas esta é a vossa hora e o domínio das trevas* (Lc 22, 53). João refere que Jesus por um certo período se esconde, sabendo que lhe querem dar a morte: *Assim, a partir desse dia, resolveram dar-lhe a morte. Por isso, Jesus já não andava em público, mas retirou-se dali para uma região vizinha do deserto, para uma cidade chamada Efraim e lá ficou com*

a traição de Judas não pode por isso ser nem esquecida – apagada – nem interpretada só por si, como caso individual e “privado” de errância e abjeção: ela fica inscrita na narração como um lugar teológico e escatológico crucial, junção de um vasto contexto e contexto escriturístico, que nela incide semântica e simbolicamente, tornando-a vetor de revelação tão denso quão opaco.

os discípulos. [...] Procuravam então Jesus e perguntavam uns aos outros no templo: “Que vos parece? Ele virá à Festa?” Entretanto, os sumos sacerdotes e os fariseus tinham dado ordem de que, se alguém soubesse onde Ele estava, o indicasse para o prenderem (Jo 11, 53-54; 56-57). Mas João é categórico em afirmar que Jesus se esconde apenas temporariamente, porque ele não “queria” ser preso até que não fosse chegada a sua hora da passagem deste mundo para o Pai (Jo, 13, 1): quando ela tocar, em coincidência com a festa da Páscoa, é o mesmo Jesus que decide conscientemente de se deixar capturar (“Como sabeis, a Páscoa é daqui a dois dias, e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado” – Mt 26, 2; Jo 13, 1.19).

A intenção dos anciãos do Sinédrio é de prender Jesus, à traição (Mt 26, 4), de forma a não haver alvoroço entre o povo (Mt 26, 5), mas também a preocupação deles é com a altura, não com o lugar da captura: *Que não seja durante a festa (lb.)*. Assim, se Lucas alega que Judas foi falar com os sumos sacerdotes e os oficiais do templo sobre o modo de lhes entregar Jesus. Eles regozijaram-se e combinaram dar-lhe dinheiro. Judas concordou e procurava ocasião de o entregar, sem a multidão saber (Lc 22, 4-6), o evangelista escreve a seguir que a captura de Jesus foi realizada por uma multidão: *Ainda Ele estava a falar quando surgiu uma multidão de gente* (Lc 22, 47; cf. também Mt 26, 47, 55 e Mc 14, 43). O termo grego é sempre o mesmo: ὄχλος). É bastante improvável que na Jerusalém febril da festa da Páscoa, cheia de peregrinos, vindos de todo o país (*Estava próxima a Páscoa dos judeus e muita gente do país subiu a Jerusalém antes da Páscoa para se purificar* – Jo 11, 55), ficasse despercebida a passagem pelas ruas da cidade daquela multidão armada de espadas e varapaus (Mt 26, 47, 55; Mc 14, 43, 48; Lc 22, 52) (João 18, 3 e 12 fala com maior precisão de um destacamento romano e os guardas ao serviço dos sumos sacerdotes e dos fariseus, munidos de lanternas, archotes e armas), que do Getsémani leva Jesus à casa de Anás, o sogro de Caifás, o Sumo Sacerdote (Jo 18, 13), ou diretamente à casa de Caifás, segundo os sinópticos (Lc 22, 54; Mc 14, 53; Mt 26, 57).

À luz dos relatos evangélicos é difícil concluir que a traição de Judas tenha sido operativamente indispensável na sequência dos acontecimentos (para os evangelistas é uma evidência que com ou sem ele Jesus teria sido capturado, porque o Filho do Homem escolheu de se deixar prender, de se entregar). Do ponto de vista factual, realça K. Barth, o papel de Judas é “minimal”, mas é “maximal” do ponto de vista teológico, sendo *o dos seus*, alguém que lhe estava mais próximo, que entrega o Filho do Homem nas mãos dos homens (Mt 17, 22) (cf. a secção sobre a figura de Judas in: *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. II / 2*. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, Zürich, 1946 – § 35 Die Erwählung des Einzelnen, 4. Die Bestimmung des Verworfenen –, pp. 508-563).

III. Há de cumprir-se a Escritura

Em Judas *cumpre-se* uma palavra inspirada pelo Espírito Santo, que através das Escrituras anuncia ao homem a ação salvífica de Deus na história e a sua realização definitiva na encarnação do seu Filho:

«Irmãos, era necessário que se cumprisse o que o Espírito Santo anunciou na Escritura pela boca de David a respeito de Judas, que foi o guia dos que prenderam Jesus.

(Act 1, 16)

Uma vez que sabeis isto, sereis felizes se o puserdes em prática. Não me refiro a todos vós. Eu bem sei quem escolhi, e há de cumprir-se a Escritura:

*Aquele que come do meu pão
levantou contra mim o calcanhar.*

Desde já vo-lo digo, antes que isso aconteça, para que, quando acontecer, acrediteis que Eu sou

(Jo 13, 18-19)

Deste modo, cumpriu-se o que fora dito pelo profeta Jeremias:

*Tomaram as trinta moedas de prata,
preço em que foi avaliado
aquele que os filhos de Israel avaliaram, e
deram-nas pelo Campo do Oleiro,
como o Senhor havia ordenado.»*

(Mt 27, 9-10)

Os textos evangélicos e dos Atos são concordes e unívocos: a figura e o papel do traidor são parte constitutiva do *cumprimento* da palavra do Espírito Santo. Não são uma sua contravenção nem um acidente inesperado, mas algo que foi desde sempre *anunciado*. A questão teológica é então qual é o sentido deste *anúncio*: foi apenas uma previsão ou um plano? A traição foi simplesmente prevista e predita²⁶ ou estava incluída no desígnio de Deus?

²⁶ Num anúncio que é funcional unicamente à confirmação na fé: *Anunciei-vos estas coisas para que, em mim, tenhais a paz. No mundo, tereis tribulações; mas, tende confiança: Eu já venci o mundo!* (Jo 16, 33).

A traição foi um ato gratuito de liberdade do homem, que não faz nenhuma diferença para a Sua ação, mas que na sua onisciência Deus conhecia em antecedência? Ou foi um ato de liberdade humana de que Deus “precisava”, para realizar o seu desígnio? Nesta perspectiva, dever-se-ia assumir que Deus precisava do *não* de Judas como precisava do *sim* de Maria para pôr em ato a dramaturgia histórica da encarnação e do sacrifício do seu Filho. Se Maria tivesse recusado, a história teria sido outra. Pode ser dito o mesmo de Judas? O mal-estar teológico que este ponto de vista produz é evidente: podemos admitir sem problema, pelo contrário com grande alegria e consolo, que Deus pode precisar da colaboração humana, mas à condição que esta colaboração não implique a perdição do homem. Se a intenção última de Deus é salvar o ser humano, seria uma contradição “aproveitar” da sua perdição. É impensável, porque autocontraditório, que Deus *cumpra* a própria Palavra por meio da danação, fosse a de uma única alma (como parece contudo sugerido por Jo 17, 12). Se for assim, não desabaria todo o edifício da redenção? Deus não pode nada contra a livre vontade do homem: se ele escolher o mal, Deus só pode aceitar esta opção. Mas poderá Deus “aproveitar” esta escolha, no sentido de “utilizá-la” como um meio para realizar os próprios fins? Isto não seria dizer sim àquele mesmo mal que deve ser derrotado?

Toda uma vasta literatura sobre a figura maldita de Judas, que persegue (sobretudo a partir da modernidade)²⁷ o seu resgate como herói trágico, exer-

²⁷ O Judas inequivocamente danado, tragicamente caricatural, vetor do antissemitismo, que caracteriza grande parte da produção literária europeia até meados da Idade Moderna, faz lugar, a partir do século XVIII, a representações mais diversificadas, que abrem caminho a uma verdadeira campanha de reabilitação literária da personagem no século XX. São dois autores alemães, F. G. Klopstock e J. W. Goethe, que introduzem o paradigma de uma interrogação psicológica e racional das motivações que levam Judas à sua terrível escolha, e é Goethe em particular, que no fragmento épico de 1774, *Vom ewigen Juden (Do Judeu eterno)* é o primeiro a formular a hipótese política (Judas estava dececionado com a passividade política de Jesus), que ganhará uma grande relevância nas discussões histórico-teológicas e nas representações literárias sucessivas. O argumento de Goethe será retomado e desenvolvido por Thomas de Quincey num pequeno texto muito influente, *Judas Iscariot*, de 1853 (a que reenvia, porém para se distanciar dele, o conto de Jorge Luis Borges, “Tres versiones de Judas”, *Ficções*, 1944. O Judas “zelote”, militante político exasperado com a mansidão de Jesus e o adiamento escatológico da libertação do povo por Ele pregado, torna-se um clássico novecentista. É contudo importante realçar o facto que a receção “positiva” da figura de Judas não é um fenómeno unicamente moderno. Antes da sua “demonização” literária, teológica e devocional a partir da Idade Média, a atitude em relação a esta figura nos primeiros séculos do Cristianismo é bastante mais diferenciada. Cf. Hans-Josef Klauck, *op. cit.* pp. 13 ss. e 139 ss. para a reconstrução do caminho de Judas na literatura patrística e nos apócrifos do Novo Testamento, com uma discussão da valorização apologética do décimo segun-

ta o próprio discurso neste vertiginoso ponto de fuga especulativo, que transfigura a avaliação moral da personagem numa leitura teológica e escatológica da ação de Deus na história, tornando paradoxalmente uma traição abjeta parte essencial e necessária de uma missão redentora. O ensaio de Karl-Josef Kuschel publicado neste mesmo livro oferece-nos uma discussão magistral de como estas perguntas de cariz teológico incidem na autocompreensão universal do homem.

O Judas ignóbil que entrega o Mestre por dinheiro (e/ou inveja, ciúme, frustração, fanatismo político) torna-se nesta perspetiva uma vítima, um infeliz condenado por um Deus manipulador da história humana a desempenhar um papel tão necessário quão ingrato²⁸, ou um santo²⁹, que se sacrifica conscientemente para o bem da Humanidade, aceitando sobre si o peso do crime mais vil e imperdoável, tão terrível que até de Jesus arranca uma condenação sem esperança:

Na verdade, o Filho do Homem segue o seu caminho, como está escrito a seu respeito; mas ai daquele por quem o Filho do Homem vai ser entregue! Melhor fora a esse homem não ter nascido!

(Mc 14, 21; Mt 26, 24)

Porque no caminho do Filho do Homem está escrito de forma tão irrevocável (na palavra pronunciada por David e por Jeremias, na palavra do Espírito Santo) que alguém tinha de o entregar e por isso perder-se sem esperança? Um paralelismo perturbador é então evocado pelo texto, em que Judas se torna o alter ego de Jesus³⁰ e Deus se torna o alter ego de Caifás:

do apóstolo no seio da tradição gnóstica (que chega a ver nele “o único a possuir o conhecimento da verdade” entre os discípulos, como referido por Ireneu – *lb.*, p. 16, n. 19).

²⁸ Este é o ponto de vista desenvolvido no romance do italiano Giuseppe Berto, *La gloria*, de 1978. O gnosticismo próprio desta leitura encontra novo fôlego a nível da literatura divulgativa com a publicação, em 2006, do apócrifo Evangelho de Judas, transmitido num manuscrito em língua copta do começo do IV século e associável à seita cristão-gnóstica dos Cainitas, que reabilitavam as figuras negativas da Bíblia como vítimas sofredoras do Demiurgo.

²⁹ É esta a perspetiva paradoxal explorada seja por J. L. Borges quer por Walter Jens na sua obra de 1975, *Der Fall Judas (O Caso Judas)*, discutido no ensaio de K.-J. Kuschel.

³⁰ Esta é a terceira versão de Judas “descoberta” pelo teólogo norueguês Nils Runeberg, nas *Três versões de Judas* de Borges. Depois das hipóteses do espelhamento e da assimilação, a terceira hipótese interpretativa do relacionamento entre Jesus e Judas avançada pelo protagonista do conto é a da identificação entre eles. Uma ideia tão vertiginosa que o leva à morte. Além de toda a dispensável sobre-estrutura exotérica, o texto de Borges ilustra genialmente uma intuição

Mas um deles, Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: “Vós não entendeis nada, nem vos dais conta de que vos convém que morra um só homem pelo povo, e não pereça a nação inteira.”

Ora ele não disse isto por si mesmo; mas, como era Sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus devia morrer pela nação. E não só pela nação, mas também para congregar na unidade os filhos de Deus que estavam dispersos.

(Jo 11, 49-52)³¹

Caifás *profetiza*, ao invocar a morte de Jesus, o sacrifício de um por todos, porque esta é a vontade de Deus, que se “revela” nas palavras e se cumpre nos atos do Sumo Sacerdote, inconsciente do significado profético daquilo que diz e que faz, *profético* precisamente em exigir e provocar a ruína terrena de Jesus. *Convém que um só homem morra* por todos: é esta a escolha de Deus, que Caifás anuncia e contribui a realizar, preparando a prisão e condenação de Jesus. Será que este “cálculo” sacrificial – constitutivo de todo o ritual do bode expiatório – se aplica também a Judas, indissolavelmente unido ao Filho de Deus no caminho que Ele *segue* e que *está escrito*? Se Jesus *sabia, desde o princípio, quem era aquele que o havia de entregar*, porque não tentou de impedir o seu crime? Porque não tentou de salvar Judas da culpa horrível que ia meditando? Será que Jesus sacrificou Judas pela salvação dos *filhos de Deus que estavam dispersos*? Será que Jesus, sendo Deus, escolheu, como Caifás, sacrificar um (*entregá-lo* à perdição sem fazer nada) para não deixar *perecer a nação inteira*?

“Mas há alguns de vós que não creem.” De facto, Jesus sabia, desde o princípio, quem eram os que não criam e também quem era aquele que o havia de entregar. E dizia: “Por isso é que Eu vos declarei que ninguém pode vir a mim, se isso não lhe for concedido pelo Pai.” [...] Disse-lhes Jesus: “Não vos escolhi Eu a vós, os Doze? Contudo, um de vós é um diabo.” Referia-se a Judas, filho de Simão Iscariotes, pois esse é que viria a entregá-lo, sendo embora um dos Doze.

(Jo 6, 64-65; 70-71)

essencial: que da figura e do papel de Judas não pode haver apresentação unívoca, que ele condensa uma pluralidade de possibilidades no enigma insolúvel que encarna, marco constitutivo da experiência humana do mal, perante a qual não há palavra racional definitivamente explicadora.

³¹ *Caifás era quem tinha dado aos judeus este conselho: “Convém que morra um só homem pelo povo” (Jo 18, 14).*

Jesus que é entregue e Judas que o entrega conjungem-se aqui numa inquietante troca de papéis: não será Jesus, afinal, aquele que, antes de ser entregue *nas mãos dos pecadores*, entrega Judas às mãos do Pecado, de Satanás?

IV. A entrega³²

Tendo dito isto, Jesus perturbou-se interiormente e declarou: “Em verdade, em verdade vos digo que um de vós me há de entregar!” Os discípulos olhavam uns para os outros, sem saberem a quem se referia. Um dos discípulos, aquele que Jesus amava, estava à mesa reclinado no seu peito.

Simão Pedro fez-lhe sinal para que lhe perguntasse a quem se referia. Então ele, apoiando-se naturalmente sobre o peito de Jesus, perguntou: “Senhor, quem é?” Jesus respondeu: “É aquele a quem Eu der o bocado de pão ensopado.” E molhando o bocado de pão, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes. E, logo após o bocado, entrou nele Satanás. Jesus disse-lhe, então: “O que tens a fazer fá-lo depressa.” Nenhum dos que estavam com Ele à mesa entendeu, porém, com que fim lho dissera. Alguns pensavam que, como Judas tinha a bolsa, Jesus lhe tinha dito: “Compra o que precisamos para a Festa”, ou que desse alguma coisa aos pobres.

Tendo tomado o bocado de pão, saiu logo. Fazia-se noite.

Depois de Judas ter saído, Jesus disse: “Agora é que se revela a glória do Filho do Homem e assim se revela nele a glória de Deus, se Deus revela nele a sua glória, também o próprio Deus revelará a glória do Filho do Homem, e há de revelá-la muito em breve.”

(Jo 13, 21-32)

Satanás entrou em Judas, chamado Iscariotes, que era do número dos Doze. Judas foi falar com os sumos sacerdotes e os oficiais do templo sobre o modo de lhes entregar Jesus.

(Lc 22, 3-4)

³² Sobre o denso significado teológico deste termo (παραδιδόναι), cf. a reconstrução de Karl Barth, *op. cit.*, pp. 510, 533 ss.

Quão terrível, quão dolorosamente angustiante, é a página em que João descreve, com a eloquência contida e trágica do grande escritor³³, o momento final em que Judas se despede *dos seus*, em que *abandona o seu lugar* na comunhão da Igreja, *a sua parte de ministério*, para sair para outro lugar, para outro ofício, para entrar *na noite* (*saiu logo. Fazia-se noite*). Quem não quer abanar e despertar aqueles discípulos atordoados que *se olham uns aos outros sem saberem* o que está a acontecer, *que não entendem* nada do que se está a passar na sua frente? Quem não se interroga sobre a manobra singular do discípulo *que Jesus amava* (mais do que todos os outros? Pode o Filho do Homem fazer *aceção de pessoa*?³⁴), que *se apoia naturalmente sobre o peito de Jesus*, seguindo uma indicação furtiva de Pedro, para sacar de Jesus uma informação tão grave? Há algo de ingenuamente grosseiro nesta pequena comédia de dissimulação bem-intencionada que choca com a solurna solenidade da hora e destaca ainda mais a grandeza trágica dos dois protagonistas da cena. Quem não fica perturbado perante esta “eucaristia da perdição”, em que o potencial traidor recebe de Jesus um *bocado de pão ensopado*, desconcertante inversão metafórica da comunhão do pão e do vinho em que Jesus se consagra e se oferece aos discípulos para selar a extrema despedida numa comunhão irrevocável?³⁵ É, esta comunhão de danação, um sinal de identificação dado aos discípulos (“*Senhor, quem é?*” *Jesus respondeu: “É aquele a quem Eu der o bocado de pão ensopado”*), ou mais profundamente um sinal de entendimento com o traidor? *E molhando o bocado de pão, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes. E, logo após o bocado, entrou nele Satanás*. Em João³⁶, o gesto tem a densidade e o obscuro relevo de um ritual de

³³ A força desta cena tornou-a objeto icónico privilegiado na história da arte, que encontra no fresco milanês de Leonardo da Vinci, *A Última Ceia*, um cume estético e cultural absoluto.

³⁴ Sendo que um dos caracteres fundamentais de Deus por ele revelado, em contraste com a imagem transmitida na tradição da Bíblia hebraica (que identifica a eleição histórica, “seletiva”, de um povo particular), é precisamente que *em Deus* não existe aceção de pessoas (Rm 2, 11), como declarado inestancavelmente por Paulo (cf. também Ef 6, 9; Cl 3, 25) e *reconhecido* explicitamente, depois de alguma resistência, por Pedro (At 10, 34) e por Tiago (Tg 2, 1).

³⁵ *Eu, porém, recuso-me a acreditar num tal Jesus: um Cristo sem misericórdia que transforma o pão da sagrada comunhão numa cápsula de cianeto*, faz declarar Walter Jens ao Doutor Petronelli, ao longo do seu caminho de reabilitação da figura de Judas (*apud* K.-J. Kuschel, *op. cit.*, p. 54).

³⁶ Em Lucas, o outro evangelista que fala da “entrada” de Satanás, não há menção do gesto do pão e o momento da possessão é referido como anterior ao último jantar. O que fica separado em Lucas, colapsa em João (que coloca o apoderamento de Judas por Satanás no seio da

consagração sacramental: algo de exterior, de real (como um sacramento), um *bocado de pão, entra em Judas, e logo depois entra nele Satanás*³⁷. Depois de ter “comungado”, Judas não é mais o mesmo: alguém, o Inimigo, “toma posse”, entra a fazer parte dele. Judas torna-se homem-marioneta perante os nossos olhos, sob os olhos cegos dos discípulos (*Nenhum dos que estavam com Ele à mesa entendeu, porém, com que fim Iho dissera*), e a pergunta de quem assiste impotente a esta cena é: Porque, Senhor? Porque este ritual de investidura (*Jesus disse-lhe, então: “O que tens a fazer fá-lo depressa.”*), que se apresenta ao mesmo tempo como entrega ao Inimigo, ao ponto que o leitor se pergunta se o convite para se despachar é dirigido a Judas ou ao diabo que entrou nele?

Gerações de leitores têm cismado em torno destas perguntas, destas inquietações. Gerações de escritores têm trabalhado no mistério que elas expõem, e que os teólogos têm frequentemente preferido contornar³⁸, na prudência de um saber que se reconhece excessivamente pequeno para a incomensurabilidade deste desafio. Afinal foi Judas que entregou Jesus ou foi Jesus que entregou o seu discípulo ao mal, ao Demónio? Quem é este Demónio em que a ação do homem se desdobra, duplo metafísico de consistência ontológica duvidosa, desestabilizador irreduzível de toda a arquitetura racional que pretenda governar a passagem insidiosa entre discurso do fazer e discurso do ser? O que é este mal (deficiência ou positividade?) que não permite resumir as duas faces do estar ao mundo (ser e fazer) numa unidade consistente, cobrindo a fenda intransponível que as separa com um símbolo insondável e elusivo: o espírito-besta (anjo e serpente), superior e inferior ao homem, príncipe e escravo, o incessante-alternante oscilar entre vitória e derrota daquela liberdade que o homem se atribui, goza e procura, na incerteza radical da sua posse?

Última Ceia e o associa ao gesto de identificação do traidor, que entre os sinópticos é registado unicamente por Mateus (26, 25), numa unidade dramática de carga simbólica e emocional quase insustentável.

³⁷ É, literalmente, a mesma expressão utilizada por Lucas: *Satanás entrou em Judas*. O homem já não está sozinho consigo, mais profundamente já não é só si mesmo: torna-se “possesso”.

³⁸ Com exceções notáveis, nomeadamente as de Hans Urs von Balthasar e de Karl Barth, este último autor de uma discussão teológica da figura de Judas que é simplesmente inultrapassável. Muito daquilo que é aqui dito descende diretamente da leitura de Barth.

Quão livre foi Judas na entrega de Jesus? Quão “entregue”, quão abandonado, foi ele ao domínio de Satanás? Porque esse Jesus que manda nos demónios³⁹ e os obriga a sair dos seres humanos (*Vendo, Jesus, que acorria muita gente, ameaçou o espírito maligno, dizendo: “Espírito mudo e surdo, ordeno-te: sai do jovem e não voltes a entrar nele.”* – Mc 9, 25), desta vez não interveio, permitindo que Satanás *entre* num dos Doze escolhidos, tome posse dele, quando precisamente ter *autoridade sobre os demónios* é um dos *poderes* que caracterizam explicitamente o estatuto de apóstolo?⁴⁰

Jesus *chamou os que Ele queria* (Mc 3, 13) e entre eles desde o princípio estava *Judas Iscariotes, que o entregou* (Mc 3, 19; Mt 10, 4; Lc 6, 16). Como conciliar esta eleição e a solidão final do traidor, abandonado ao poder de Satanás? Afinal, a tentação a que ele sucumbe, assombra todos os discípulos, que em geral não saem “limpos” da prova extrema contra o *dominador deste mundo* (Jo 12, 31): o relato da Paixão é uma narração devastadora de fuga, cobardia, traição gerais. Os outros discípulos não entregam Jesus, mas abandonam-no e renegam-no, a começar pelo primeiro entre eles, a pedra⁴¹ em que os outros deveriam apoiar-se: Pedro renega três vezes Jesus, os

³⁹ *Tão assombrados ficaram que perguntavam uns aos outros: “Que é isto? Eis um novo ensinamento, e feito com tal autoridade que até manda aos espíritos malignos e eles obedecem-lhe!”* (Mc 1, 27). A cura de um possesso na Sinagoga de Cafarnaum (Mc 1, 21-28, cf. também Mt 7, 28-29 e Lc 4, 31-37) é o primeiro milagre de Jesus registado no Evangelho de Marcos, logo a seguir à prova da tentação por parte de Satanás no deserto, e este tipo de intervenção é central em toda a atividade taumaturgica de Jesus.

⁴⁰ *Tendo convocado os Doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demónios* (Lc 9, 1); *Jesus chamou doze discípulos e deu-lhes poder de expulsar os espíritos malignos e de curar todas as enfermidades e doenças* (Mt 10, 1); *Jesus subiu depois a um monte, chamou os que Ele queria e foram ter com Ele. Estabeleceu doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar, com o poder de expulsar demónios* (Mc 3, 13-15; 6, 7.12); *Os setenta e dois discípulos voltaram cheios de alegria, dizendo: “Senhor, até os demónios se sujeitaram a nós, em teu nome!” Disse-lhes Ele: “Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago. Olhai que vos dou poder para pisar aos pés serpentes e escorpiões e domínio sobre todo o poderio do inimigo; nada vos poderá causar dano”* (Lc 10, 17-19).

⁴¹ Em João, o anúncio da negação de Pedro (cf. também Mt 26, 30-35; Mc 14, 26-31; Lc 22, 31-34) vem logo a seguir (Jo 13, 36-38) ao anúncio da traição de Judas (Jo 13, 21-23, cf. também Mt 26, 20-25; Mc 14, 17-21; Lc 22, 21-23), num paralelismo que é calculado e significativo: os dois apóstolos estão, eticamente, muito mais próximos do que implicados por uma leitura superficial dos acontecimentos (cf. Jo 18, 15-18.25-27; Mt 26, 69-70.71-75; Mc 14, 54.66-72; Lc 22, 55-62).

outros fogem todos⁴². Mas não se perdem. Porque se arrependeram e não desesperaram, diz o teólogo, invocando Lucas:

E o Senhor disse: “Simão, Simão, olha que Satanás pediu para vos joeirar como trigo. Mas Eu roguei por ti, para que a tua fé não desapareça. E tu, uma vez convertido, fortalece os teus irmãos.”

(Lc 22, 31-32)

Pedro salva-se, porque depois da queda se *converterá*. Ele também sucumbiu à provação, na *triagem* realizada pela tentação do mal, porque nenhum outro homem que o Filho do Homem sai limpo desta escolha: o homem *cai na tentação*, porque ele é um *caído*. Por isso, a única defesa que o homem tem contra o pecado é orar para que o Pai *não o deixe cair em tentação*⁴³, não permita que o mal o ponha à prova⁴⁴. E a única saída que ele tem, uma vez caído, é *converter-se*, “entregar-se” à misericórdia do ofendido, ao perdão de quem foi traído (que foi por sua vez entregue, abandonado).

A diferença com Pedro, diz o teólogo, é que Judas arrependeu-se, mas desesperou: o remorso, o reconhecimento da culpa, não chega para a salvação (?). Para não *ir para o lugar merecido* pelo mal cometido é preciso entregar-se à misericórdia de Deus. Deste ponto de vista, a culpa maior de Judas, aquela que o “perde”, não foi afinal entregar Jesus, mas não entregar-se a ele depois de ter reconhecido a própria culpa. O pecado imperdoável dele foi dizer, como Caim: *A minha culpa é excessivamente grande para ser suportada* (Gn 4, 13) e não aceitar de conviver com ela, foi matar-se.

⁴² Jesus disse-lhes: “Todos ides abandonar-me, pois está escrito: Ferirei o pastor e as ovelhas hão de dispersar-se.” [...] Pedro disse: “Mesmo que todos venham a abandonar-te, eu não.” E Jesus disse: “Em verdade te digo, que hoje, esta noite, antes de o galo cantar duas vezes, tu me terás negado três vezes” (Mc 14, 27-30) (cf. também Jo 13, 37-38). Então, os discípulos, deixando-o, fugiram todos (Mc 14, 50). Então, todos os discípulos o abandonaram e fugiram (Mt 26, 56).

⁴³ O latim *inducere* da *Vulgata* traduz o grego εἰσενέγκης (de εἰσφέρειν: levar para dentro) (Mt 6, 13; Lc 11, 4). Discutir a controversa matéria teológica que se condensa neste termo excede esta reflexão.

⁴⁴ Mas nem desta oração os discípulos são capazes: *Depois, foi ter com os discípulos, encontrou-os a dormir e disse a Pedro: “Simão, dormes? Nem uma hora pudeste vigiar! Vigiai e orai, para não cederdes à tentação; o espírito está cheio de ardor, mas a carne é débil.” Retirou-se de novo e orou, dizendo as mesmas palavras. E, voltando de novo, encontrou-os a dormir, pois os seus olhos estavam pesados; e não sabiam que responder-lhe* (Mc 14, 37-40) (cf. também Mt 26, 40-45; Lc 22, 40-46; Jo 18, 1-2).

Será mesmo assim? A razão última da danação de Judas será este não entregar-se de quem entregou ao perdão de quem foi entregue? Este ponto de vista esvazia a sua perdição do seu peso teológico: afinal não foi o seu papel na perdição de Jesus a razão da sua saída da sua *parte do ministério*, mas a sua atitude a seguir. A traição de Judas podia ter sido perdoada, como o foi a renegação de Pedro, e Judas podia voltar a *ser um dos nossos*, voltar a ter o seu lugar na comunhão da Igreja, se apenas se fosse rendido depois de se ter arrependido. Se fosse assim, o fim da história seria então puramente moral e não teológico (algo que tem a ver unicamente com a escolha do homem e não com a vontade e o papel de Deus) e o enigma encarnado por Judas encontraria uma dissolução, se não uma solução. Mas os Evangelhos não permitem esta saída, porque não apenas a traição, mas também o desespero de Judas (a sua morte sem redenção manifesta, a sua expulsão da comunhão da Igreja e substituição), como já vemos, está inscrito nas Escrituras. Também o capítulo final da sua história, quando o *que tinha que fazer em relação a Jesus está feito, cumpre* a Palavra de Deus, é lugar teológico de revelação da Sua vontade (segundo quanto declarado expressamente em Mt 27, 9-10; Jo 17, 12; Act 1, 16. 20). A pergunta que surge então a seguir é – se for possível – ainda mais sombria: é possível que fosse vontade de Deus que Judas, arrependido, desesperasse? Não se entregasse à sua *infinita* misericórdia? Este pensamento é tão monstruosamente contraditório com todo a palavra evangélica, que o leitor desconfia da dissolução (não solução!) moral do enigma teológico proposta pelo teólogo e volta a interrogar angustiadamente o texto evangélico, para lhe extrair uma outra verdade, que não contemple a danação de Judas como *cumprimento* da palavra do Espírito, como parte do seu papel no desígnio divino de salvação do mundo⁴⁵.

⁴⁵ É nesta dissonância com a palavra evangélica que incidem várias leituras da figura de Judas como rejeitada numa condenação sem apelo emitida não por Jesus, mas pela Igreja recém-nascida, pelos outros discípulos, que na rejeição de Judas querem limpar a própria culpa em relação a Jesus, a cobardia de tê-lo abandonado e renegado no momento supremo. A contraposição da “conversão” de Pedro com o suicídio ignominioso de Judas torna-se assim um dispositivo autoapologético de uma instituição religiosa em curso de instalação, que necessita de estabelecer e promover a própria autoridade moral. Dado que era sabido que *todos* os discípulos tinham abandonado ou até renegado Jesus no momento da captura e condenação, a única estratégia de resgate da própria imagem por parte da comunidade primitiva era estilizar dois modelos alternativos da culpa correspondente e de elaboração do luto da queda: o da entrega venal, hipócrita e até satânica, em contraste com o da fuga por fraqueza; o modelo da recusa desesperada e soberba do perdão em contraste com o da conversão, da confissão da culpa e da sua expiação na humi-

V. “O nosso pobre irmão Judas”

A danação não pode estar incluída por princípio na traição. O desespero não pode cumprir a palavra do Espírito. É necessário dissociar a culpa e as consequências no destino do pecador (a determinação de qual será o *lugar merecido*). Da primeira, se buscarmos uma base dos relatos evangélicos, há certeza factual (se não interpretativa), das outras não há nenhuma certeza nem factual nem interpretativa.

Que a traição (a *entrega*) se desse, estava inscrito na história do Filho do Homem, no acolhimento da encarnação do Filho de Deus por parte da Humanidade: o Verbo sabia – desde o princípio – que a Humanidade não o teria reconhecido, que o mundo não ia acolher⁴⁶. Todas as Escrituras *profetizaram* aquilo que nem os discípulos foram capazes de entender: que todo o homem trai Deus no pecado, o entrega ao mundo, o troca pelo mal. Ao encarnar-se, Deus tornava-se o único homem capaz de não trair Deus, de não o entregar ao mundo, ao pecado. E é mesmo por isso que Deus se encarnou: porque houvesse pelo menos um homem capaz de não entregar Deus ao mal (o que é o sentido último e mais profundo do pecado), que escolhesse de ser entregue no lugar de Deus, para “salvá-lo” e assim salvar o homem da culpa que é trair o seu Pai. O sacrifício de Jesus não é a satisfação de uma exigência de expiação avançada por Deus ao homem, mas o seu tomar o lugar de Deus no sacrifício de Deus consumado pelo homem que peca: convém *que morra um só homem pelo povo, e não pereça a nação inteira [...] E não só pela nação, mas também para congregar na unidade os filhos de Deus que estavam dispersos, profetiza* Caifás, dando a chave interpretativa decisiva do sacrifício

lhação do seu público reconhecimento. Exemplar das leituras que aprofundam a fratura de Judas com os outros discípulos antes que com o mesmo Jesus, é o romance *Judas* (2014), de Amos Oz, também discutido por K.-J. Kuschel no seu ensaio. Deslocado no Israel contemporâneo, o drama de Judas torna-se nesta obra vetor simbólico das fraturas que se abrem no mesmo fronte ideal e político, quando os caminhos escolhidos para a realização dos objetivos comuns se separam. O marginal, quem não se reconhece nas escolhas da maioria, chega assim a ser rejeitado como um traidor. A diferença fica reprovada e selada com o marco da abjeção. É o mecanismo trágico do bode expiatório, como dispositivo que mantém a coesão das comunidades por meio da marginalização ou expulsão de um membro ou de uma minoria.

⁴⁶ *Embora Jesus tivesse realizado diante deles tantos sinais portentosos, não criam nele, de modo a cumprirem-se as palavras do profeta Isaías, que dissera: / Senhor, quem acreditou / no que ouviu de nós? / E a quem foi revelado/ o poder do Senhor? / Realmente não eram capazes de crer, por isso Isaías também dissera... (Jo 12, 37-39).*

de Jesus. É suficiente que *um só homem* não peque (não traia Deus, não o entregue ao mundo, ao mal) e aceite a consequência disto – ser entregue no lugar de Deus, ser sacrificado no seu lugar – para que *a nação inteira* seja salva do mal a que se entrega incessantemente ao entregar Deus, ao abandoná-lo para escolher o mal, e os filhos de Deus se reencontrem na comunhão do Pai. Se um só homem não entregará Deus à morte, se se entregará no seu lugar, a morte será derrotada para sempre, o pecado será vencido⁴⁷.

Deus faz-se homem não para exigir um sacrifício de expiação do pecado, mas para quebrar o poder do pecado sobre o homem, tornando-se o único homem capaz de escolher sempre e só Deus, de fazer da liberdade humana um sim pleno, incondicionado e infinito a Deus. Só numa liberdade que escolhe inteira e exclusivamente Deus se apaga o pecado – a traição de Deus, trocado por menos, trocado por algo que no fim é bom só para dar e acolher a morte⁴⁸ (*trinta moedas de prata*: um valor ridículo perante a vida do Mestre. O mal não vale nada perante o bem, o amor de Deus, mas o homem vezes a mais escolhe o menos, prefere o pouco ao infinito).

O sacrifício de Jesus não é oferecido a Deus. O sacrifício de Jesus é o Seu oferecer-se para interromper o sacrifício que o homem faz de Deus, e aceitar sofrer as consequências: os homens sacrificarão, entregarão ao mal, este homem que não permite que Deus seja traído, que seja entregue em troca da violência, da riqueza, do poder, do prazer, do amor de si mesmos. Jesus, Deus feito homem, é o único homem⁴⁹ capaz de não entregar Deus, de interromper a cadeia da violência humana contra Ele, e em Judas *cumprir-se*, é *revelado*, este mistério de ser o homem – todo o homem que não é Jesus – a entregar

⁴⁷ Uma reflexão exemplar sobre estas aporias é desenvolvida por Karl Barth (cf. *op. cit.*), que põe a noção de *entrega* ao centro da doutrina da redenção. Deus Pai é que *entrega* o Filho ao mundo e Judas *cumprir* esta entrega, numa participação à ação divina que não o absolve da culpa cometida, mas impede de o considerar irredimível por princípio. Na perspectiva de Barth, Judas é o mistério em que a doutrina da eleição encontra o limite intransponível do próprio “saber”.

⁴⁸ Todo o valor pelo que o homem ao pecar, troca, *vende* Deus, resulta, em último, apenas num *Campo de Sangue*: um lugar de morte – em que Judas, o pecador, encontra a morte e em que só a morte tem casa (é, de modo literal e não apenas metaforicamente, um cemitério dos fora de casa: lugar de *sepultura dos estrangeiros*). O *salário do pecado* é a morte, valor último do pecado.

⁴⁹ A cuja perfeita inocência, a cuja plenitude de Graça, é associada, misteriosamente, a sua mãe, Maria, a *plena de graça*.

Deus, a trocá-lo pelo mal de um punhado de prata, de gozo, de vaidade, de domínio, de sangue.

Judas é *profetizado* nas Escrituras como figura de todo o homem “antes” do sacrifício de Jesus, antes que o homem fosse salvo pela sua morte e ressurreição, em que a cadeia da violência se interrompe numa liberdade que é só graça⁵⁰. Por isso Judas fica inscrito nos Evangelhos e nos Atos como o traidor, o entregador, porque nele se revela a condição humana antes de ser redimida, a atitude essencial do homem caído em relação a Deus. Na sua escolha de *entregar* o Mestre que o tinha escolhido, ele “revela” a condição da Humanidade a que Jesus se entrega, Humanidade pecadora e fratricida que sacrifica Deus, todas as vezes que sacrifica o homem, o bem, preferindo trinta moedas de pecado que lhe dão a morte.

Ele, efetivamente, era um dos nossos. Judas é *figura*, lugar teológico de revelação, de todo o homem antes da redenção, em que a redenção se cumpre na cena central em que culmina a história do relacionamento entre a Humanidade e o Filho de Deus encarnado: o único homem capaz de *nunca* entregar Deus ao mal, ia ser entregue no seu lugar, porque Deus é fiel, mas o homem é infiel e acaba sempre por escolher outrem ou outra coisa no seu lugar. A redenção cumpre-se no abismo da traição do homem, que crucifica o herdeiro do Reino de Deus, o Filho que veio trazer o Reino do Pai à história.

O Filho *veio ao mundo*, mas os seus *não o reconheceram e não o acolheram*⁵¹. Jesus fica sozinho, única luz, nas trevas da sexta-feira santa, dia inscrito em todos os dias da história, tempo indissolivelmente inscrito no tempo da Humanidade e também no tempo terreno da Igreja – esposa tão amada quão capaz das piores traições –, tempo inscrito na Palavra dirigida pelo Espírito aos homens, num anúncio que eles nem sempre sabem escutar, acolher, cumprir. Em Judas espelha-se, identifica-se, todo o homem no instante em que se descobre a consumir o pecado, que se descobre infiel a Jesus (como é possível?, isto sou eu, que era, que sou, *um dos seus*?) e o sacrifica por uns trocos de mal. Este homem, que se reconhece traidor do *Mestre bom* (Lc 18, 19) que o

⁵⁰ Todos estão sob o domínio do pecado. Assim está escrito: / Não há justo algum, nem um sequer. / Não há quem seja sensato, / não há quem procure a Deus. / Todos se extraviaram, todos se corromperam. / Não há quem faça o bem, / não há um sequer (Rm 3, 9-12).

⁵¹ O Verbo era a Luz verdadeira, / que, ao vir ao mundo, / a todo o homem ilumina. / Ele estava no mundo / e por Ele o mundo veio à existência, / mas o mundo não o reconheceu. / Veio para o que era seu, / e os seus não o receberam (Jo 1, 9-11).

escolheu, vê-se condenado porque vencido pelo mal cometido. A absolvição não compete ao culpado: ele pode invocar e esperar o perdão, mas o perdão não é garantido por lei, é objeto da livre vontade do traído, do entregue, do abandonado. O perdão é fruto da liberdade de Deus e tomá-lo por necessariamente garantido é desconhecer a sua autêntica essência. Quem peca, sabe-se condenado. Não sabe se será perdoado. Pode acreditá-lo e esperá-lo, mas não pode ter certeza. Todo o pecador autenticamente arrependido sente-se por isso afundado na incerteza da própria redenção, e quem não sofra esta incerteza, quem pense “merecer” o perdão, não é digno da redenção: quem não se sente irmão de Judas, não é irmão de Cristo, porque não se une ao seu sacrifício no valor único e absoluto que ele tem.

Nesse arrependimento, cujo acolhimento por Deus para Judas e para nós fica em aberto, é revelado ao homem algo que é difícil de aceitar pela *sabedoria humana*, por uma racionalidade que se queira completamente autossuficiente e que na morte de Jesus contempla um belo caso de altruísmo, mas não um sacrifício redentor. Porque na incerteza radical do fim de Judas (no desespero de arrependimento que não se reconhece perdoado) é manifestado que o arrependimento é condição necessária mas não suficiente do perdão, que o arrependimento não é o “preço” da redenção. Pensar que arrepender-se compra automaticamente o perdão, faz regredir as consequências da redenção de Cristo a uma lógica retributiva que é radicalmente desmantelada pela encarnação e morte de Jesus⁵². Toda a complicada casuística em que a doutrina moral

⁵² É este o sentido profundo da polémica paulina contra o valor das obras na Carta aos Romanos (que chega a afirmações fortemente “contraintuitivas” como as do perturbador Capítulo 9: *Portanto, isto não depende daquele que quer nem daquele que se esforça por alcançá-lo, mas de Deus que é misericordioso* (Rm 9, 16). A suspensão radical da lógica retributiva que se produz no *dom gratuito* (Rm 5, 15.16; *Porque é pela graça que estais salvos, por meio da fé. E isto não vem de vós; é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se glorie* – Ef 2, 8-9) parece chocar frontalmente com a racionalidade prática humana (*Que havemos de concluir? Que há injustiça em Deus? De modo nenhum!* – Rm 9, 14) e forte é o risco de o equivocar no sentido de um predestinacionismo que, pelo contrário, é precisamente o objeto polémico principal da discussão paulina sobre a Lei (porque a eleição de Deus não pode ser reservada exclusivamente a uma parte da humanidade, ao povo de Israel). O difícil é entender a natureza antilegalista do universalismo paulino: a morte de Jesus para todos designa um *todos* que na livre vontade de Deus se diferencia em *cada um*, e por isso não se pode converter por sua vez numa medida legal: *para que se mantenha claro que o designio de Deus é da sua livre escolha e está dependente, não das obras, mas de Deus que chama* (Rm 9, 11). O filósofo que em época recente tem pensado mais profundamente

racionaliza o comportamento humano através de um dispositivo racional de prémios e sanções (catalogando as culpas em pecados de várias ordens e graus, suscetíveis de castigos e procedimentos de expiação proporcionados) é pedagógica e antropológicamente útil, mas teologicamente deslocada em relação ao núcleo essencial do pecado como condição de quebra do relacionamento entre Deus e o homem, radicalmente redefinido pela encarnação e morte de Jesus. Vindo a salvar-nos a *todos*, gratuita e livremente, Jesus oferece-se na Graça desta redenção a cada um, individualmente, não numa “intervenção geral” mas no acontecimento concreto de um relacionamento particular entre Ele e cada ser humano.

A entrega de Jesus acontece (no relato dos três sinópticos) por meio de um beijo, a maior forma de intimidade conjuntamente corpórea e espiritual possível entre dois seres humanos fora da união sexual (e da gravidez). Nesta terrível apropriação disruptiva do significado do beijo, algo que sela e expõe a exclusividade absoluta de um relacionamento a dois (só se pode beijar uma pessoa de cada vez, na proximidade real, física, da partilha do aqui e agora da copresença corpórea, numa condição de mútuo reconhecimento e de ligação afetiva), o beijo de Judas manifesta que nenhum pecado é anónimo e impessoal para Deus, que todo o pecado intercorre no relacionamento íntimo entre Ele e cada um de nós: *Um dos Doze, o chamado Judas, caminhava à frente e aproximou-se de Jesus para o beijar. Jesus disse-lhe: “Judas, é com um beijo que entregas o Filho do Homem?”* (Lc 22, 47-48). Jesus chama cada um de nós por nome, chama-nos *Amigo*⁵³, no momento do pecado, no momento em que o entregamos em troca de algo que reputamos valer mais do que Ele (sejam interesses, convicções, pulsões, sentimentos). Por isso, o perdão (a Graça) só pode ser dirigido a cada um de nós, individualmente, pelo reconhecimento pessoal de quem somos (chamados pelo nosso nome, acolhidos como *amigos*), e não pode ser concebido como o efeito legal de um procedimento geral (tecnicamente, como um indulto). O perdão é fruto de amizade e não de lei, e a amizade é algo de estritamente pessoal, que se configura num

o choque entre a ética da obrigação, da lei (arquitetura racional do deontologismo prescritivo), e a ética gratuita do dom, é Jacques Derrida (cf. AA.VV., *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont 1990*, Métailié-Transition, Paris, 1992).

⁵³ *Aproximou-se imediatamente de Jesus e disse: “Salve, Mestre!” E beijou-o. Jesus respondeu-lhe: “Amigo, a que vieste?”* (Mt 26, 49-50). Em Marcos (14, 44-45) é referido o beijo, mas não é registada a reação de Jesus perante o gesto de Judas.

relacionamento individual. Ninguém pode pensar ter o perdão dos próprios pecados garantido, ninguém pode pensar estar incluído neste *todos* para quem Jesus morreu, até que Ele não lhe disser: “hoje *estarás* comigo no Paraíso” (Lc 23, 43). Por paradoxal que possa parecer, a dúvida radical, a não garantia da salvação de Judas, figura de cada um de nós, é a garantia do relacionamento único e exclusivo, de amizade autêntica, de Jesus com o homem, do facto que vir a salvar *todos* quer dizer cada um de nós, na sua não substituíbilidade de sujeito individual.

Na sua exigência de racionalizar em lei escatológica a universalidade da misericórdia de Deus, a doutrina do “universalismo” (a certeza de que *todos*, no fim dos tempos, serão salvos) satisfaz uma exigência de consistência racional (a da não autocontraditoriedade de Deus), mas contraria a revelação bíblica central do relacionamento individual de Deus com o homem. Se o perdão de cada um fosse o resultado de uma regra geral e não o fruto da livre escolha de amizade de Deus para com ele – um amigo que o renegou, o entregou nas mãos do mal, que o sacrificou –, o homem tornar-se-ia caso de uma lei, invariante estatística, e não protagonista de um acontecimento único, irrepetível e insubstituível como nos representamos ser a vida de um ser livre e capaz de amar e ser amado. A salvação tornar-se-ia fenómeno e não história de amor, o ser humano precipitava na impessoalidade pré-histórica de exemplo legislativo, na irrelevância do que foi. Nunca o Evangelho nos dá garantia de uma salvação universal. Pelo contrário, a perspectiva da perdição eterna, do Juízo final que discrimina entre o eleito e o perdido, o justo e o pecador, é uma sua constante essencial. Em contradição com a palavra central da misericórdia? Como mero incentivo retórico ao bom comportamento? Ou mais profundamente como atestação do valor escatológico desta absoluta qualidade pessoal do relacionamento entre Deus e o homem, do seu *dom gratuito* para cada um, numa lógica de liberdade que impede que a misericórdia se torne medida legal? Que a salvação, para *todos* possível, *no fim* para *todos* se cumpra, pode – até deve – ser uma esperança do homem, mas não uma doutrina⁵⁴.

⁵⁴ *Mas a justiça que vem da fé exprime-se assim: Não digas no teu coração: Quem subirá ao céu? Seria para fazer com que Cristo descesse. Nem digas: Quem descerá ao abismo? Seria para fazer com que Cristo subisse de entre os mortos* (Rm 10, 6-7).

Ao chamar pelo nome quem o entrega, ao dizer-lhe amigo, Jesus manifesta uma atenção de amor pessoal e uma potencialidade de lembrança (esqueçamos os desconhecidos encontrados por ofício e por acaso, mas nunca os amigos, menos ainda os que nos traíram)⁵⁵ que são tão promissoras quão gratuitas, abertas, e não reclamáveis como toda a atestação de amizade. Na incerteza do fim de Judas, do seu arrependimento sem garantia de redenção, são manifestadas de forma autêntica e terrível na plenitude das suas implicações, a beleza e a responsabilidade deste relacionamento de amizade oferecido por Deus ao homem: ligação de amor pessoal e insubstituível, em que cada um é chamado pelo nome e reconhecido na sua história concreta

Nem a absolvição nem a danação de Judas estão anunciadas e escritas nas Escrituras, apenas a incerteza radical, insolúvel, da sua redenção. Porque nesta dúvida em relação a ele se revela a autêntica condição espiritual do pecador que sabe ter traído Deus com o próprio pecado e sabe não merecer o perdão a que angustiadamente aspira. O fim de Judas, tão terrível quão insondável, *cumpra a Palavra de Deus*, porque revela ao homem esta sua condição de dependência radical da misericórdia divina, que só no último dia, na hora do Juízo final, desvendará a própria extrema decisão, atribuindo a cada um o *lugar que mereceu*⁵⁶.

Quem não se sinta Judas, num arrependimento que não “ganha” por si o perdão, na incerteza terrena do Juízo final do Senhor, não percebe o que é a misericórdia de Deus, de que ninguém é digno, que por ninguém é merecida, que é Graça e não Lei e por isso não pode ser dada como garantida nem universal nem individualmente.

Judas, não *era*, simplesmente, *um dos nossos*. Ele continua a ser um dos nossos (*os seus* que não acolhem), porque nós somos como eles, pecadores à espera de um perdão de que não há garantia, necessidade, mérito, mas que é unicamente Graça: fruto da insondável liberdade da misericórdia de Deus.

⁵⁵ *Quanto a nós, fez-se justiça, pois recebemos o castigo que as nossas ações mereciam; mas Ele nada praticou de condenável. E acrescentou: “Jesus, lembra-te de mim, quando estiveres no teu Reino” (Lc 23, 41-42).*

⁵⁶ *Quanto a mim, pouco me importa ser julgado por vós ou por um tribunal humano. Nem eu me julgo a mim mesmo. De nada me acusa a consciência, mas nem por isso me dou por justificado; quem me julga é o Senhor. Por conseguinte, não julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor. Ele é quem há de iluminar o que se esconde nas trevas e desvendar os desígnios dos corações. E então cada um receberá de Deus o louvor que merece (1 Cor 4, 3-5).*

Por isso não encontro palavras mais justas, para acabar, das que proferiu o grande Padre Primo Mazzolari, uma das maiores figuras da Igreja italiana do século passado, numa das mais tocantes e profundas meditações sobre o Iscariotes que foram escritas:

Só vos peço um pouco de piedade pelo nosso pobre irmão Judas. Não tenhais vergonha de assumir essa irmandade. Eu não me envergonho, porque sei quantas vezes traí o Senhor; e acredito que nenhum de vocês deveria envergonhar-se dele. E chamando-o irmão, estamos na linguagem do Senhor. Quando recebeu o beijo da traição, no Getsémani, o Senhor respondeu-lhe com aquelas palavras que não podemos esquecer: “Amigo, é com um beijo que trais o Filho do Homem!” [...]

E agora, que antes de retomar a missa, repetirei o gesto de Cristo na Última Ceia, lavando os nossos meninos que representam os Apóstolos do Senhor entre nós, beijando aqueles pés inocentes, deixem-me pensar por um momento no Judas que Eu tenho dentro de mim, no Judas que talvez vós também tendes dentro de vós. E deixem-me pedir a Jesus, a Jesus que está em agonia, a Jesus que nos aceita como somos, deixem-me pedir-lhe, como uma graça pascal, para me chamar amigo⁵⁷.

⁵⁷ “Riflessioni su Giuda Iscariota, nostro fratello”, homilia de Don Primo Mazzolari, pronunciada na Quinta-Feira Santa de 1958 (em: <https://www.ilcattolico.it/catechesi/spiritualita/riflessioni-su-giuda-iscariota-nostro-fratello.html>).

Eu perguntei-vos: como é possível que um apóstolo do Senhor tenha acabado como traidor? Conheceis, meus queridos irmãos, o mistério do mal? Sabeis dizer-me como nos tornámos ruins? Lembrai-vos de que nenhum de nós num determinado momento não descobriu o mal dentro de si. Nós vimos crescer o mal, nós nem sabemos porque nos abandonámos ao mal, porque nos tornámos blasfemadores, negadores. Nem sequer sabemos porque virámos as costas a Cristo e à Igreja. Num determinado momento, eis o mal aparecer, de onde veio? Quem nos ensinou o mal? Quem nos corrompeu? Quem nos tirou a inocência? Quem nos tirou a fé? Quem nos tirou a capacidade de acreditar no bem, de amar o bem, de aceitar o dever, de encarar a vida como uma missão? Vede, Judas, nosso irmão! Irmão nesta miséria comum e nesta surpresa!