



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



# Índice

## Introdução

### Palavras a fluir: um olhar breve para a obra de Karl-Josef Kuschel

Steffen Dix 7

### **“Como alguns dos vossos poetas também disseram...” (At 17, 28): o meu percurso de teólogo com os escritores e as literaturas**

Karl-Josef Kuschel 17

I. “Essa ciência”: o aviso de Mefistófeles, o sarcasmo de Fausto 18

II. Jesus incógnito: descobrir o Nazareno em inúmeras personagens 25

III. A rebelião contra Deus perante Deus: um encontro com  
Wolfgang Hildesheimer e a descoberta de Heinrich Heine 30

IV. A literatura e as religiões mundiais 35

V. O *ethos* da literatura: consciência universal 38

Bibliografia consultada 42

### **Os textos bíblicos enquanto força constituinte da literatura.**

#### **O drama Jesus-Judas de Walter Jens a Amos Oz**

Karl-Josef Kuschel 44

I. As imagens de Judas nas Escrituras cristãs 46

II. A beatificação de Judas: Walter Jens 52

III. O pacificador – um traidor: o romance *Judas* de Amos Oz 58

Bibliografia consultada 64

## Posfácio

### Ele, efetivamente, era um dos nossos.

#### Judas: uma décima segunda versão do mal

Teresa Bartolomei 66

I. Um campo de sangue 66

II. Um enigma teológico 70

III. Há de cumprir-se a Escritura 77

IV. A entrega 81

V. “O nosso pobre irmão Judas” 87



## Introdução

# Palavras a fluir: um olhar breve para a obra de Karl-Josef Kuschel

Steffen Dix

O fluxo sucessivo das palavras e a procura das condições favoráveis para o mesmo, é assim que se pode descrever a obra do teólogo alemão Karl-Josef Kuschel. São quatro pilares principais em que toda a sua obra académica se baseia: *escutar* que pressupõe um silêncio interior e a disponibilidade de assimilar palavras alheias; *respeitar* que envolve a renúncia de comentários precipitados; *suspender* que abrange uma observação, um exame e uma utilização responsável dos pensamentos e emoções próprios; e *articular* que significa a habilidade de expressar a própria verdade a partir de uma linguagem autêntica. Estas quatro competências possibilitam o fluxo contínuo das palavras. Estas capacidades viabilizam um *diá-logos*, uma troca de intervenientes, um movimento mútuo ou uma passagem de pensamentos e argumentos racionais.

A obra deste ilustre teólogo destaca-se, justamente, pela elaboração ou interpretação de dois tipos de diálogo. Em primeiro, temos o diálogo entre as três grandes religiões monoteístas que têm a sua origem comum na península de Sinai. Ao tentar estabelecer um viável compêndio teológico para uma relação amigável entre Judaísmo, Cristianismo e Islão, esta primeira forma de diálogo deve ser entendida como a “comunicação abraâmica”, inteligível para todos os membros de uma Sinagoga, uma Igreja ou uma Umma. A segunda grande forma do diálogo na obra de Karl-Josef Kuschel contempla a conexão produtiva e fecunda entre teologia e literatura. Todavia, este diálogo não deve ser entendido como uma simples exposição da correspondência entre os homens das letras e Deus. Com esta forma de diálogo, Kuschel não pretende apresentar ou comentar algumas simples confissões religiosas na poesia e na prosa, nem procura aproveitar-se de obras literárias para fins de proselitismo. Este exercício não seria outra coisa senão um passatempo ocioso e trivial.

O objetivo principal da análise desta forma de diálogo consiste na identificação das inúmeras maneiras como textos bíblicos ou motivos religiosos contribuem para a produção estética de poetas ou escritores. Ou seja, na observação de como os textos religiosos se tornam forças constitutivas de textos literários.

Um olhar superficial destas duas formas de diálogo tende a desvalorizá-las, questionando se não seria mais apropriado refletir sobre os conflitos centenários entre as três grandes religiões monoteístas, que parecem impossibilitar qualquer posição comum, evidenciando a inviabilidade de qualquer forma de fluxo constante das palavras. Não será ingênuo e inútil apostar numa “comunicação abraâmica”, em tempos que parecem caracterizados pela convicção que aponta para as identidades culturais e religiosas como fonte principal dos grandes conflitos globais? Ou mesmo que sentido tem Deus ou a religião numa obra literária, depois de um século estigmatizado por Auschwitz e assinalado aparentemente por uma secularização crescente? Ou ainda, será possível, numa época em que Deus aparece, pelo menos no mundo ocidental, cada vez mais intangível e silencioso, continuar a representá-lo como uma experiência estética ou uma força constitutiva de obra literárias? Estas perguntas têm a sua justificação, mas não podem sugerir a impossibilidade de um fluxo das palavras entre as religiões abraâmicas e entre Deus e os homens das letras. Uma resposta adequada a estas questões encontra-se num olhar breve para a vida deste teólogo alemão.

Nascido poucos anos depois da Segunda Guerra Mundial na Renânia, Karl-Josef Kuschel estudou teologia católica e literatura alemã, entre 1967 e 1972, nas universidades de Bochum e Tübingen. O seu objetivo inicial era tornar-se professor de liceu. Assim, Kuschel viu-se incluído, desde o início, num ambiente académico no qual a teologia ia além dos contextos singularmente clericais ou eclesiais. No final dos anos de 1960 e no início dos anos de 1970, o mundo intelectual da Alemanha viveu, no âmbito da filosofia, a emergência da “teoria crítica”, associada sobretudo aos filósofos da Escola de Frankfurt, e do “racionalismo crítico”, ligado em particular a Karl Popper e Hans Albert. Neste contexto, os estudantes de teologia viram-se confrontados com as tempestades tumultuosas da crítica da religião de Ludwig Feuerbach até Sigmund Freud. Na mesma altura, Karl-Josef Kuschel ficou profundamente impressionado pela leitura de *O Estrangeiro* de Albert Camus, no qual o protagonista rejeita, perante a sua condenação e morte iminente, a reconciliação com Deus ou uma consolação metafísica que o capelão de prisão lhe pretende oferecer.

A questão para um jovem teólogo consistiu então nisto: caso seja verdade que o universo é por completo indiferente em relação ao homem, por que razões se deve acreditar em Deus? Esta peculiar formação teológica de Karl-Josef Kuschel explica a surpreendente existência de uma forte presença do mundo “secular” na sua obra, à qual se junta a convicção firme que a leitura de textos literários ou religiosos não oferece soluções fáceis. Pelo contrário, seria melhor compreender a leitura como um instrumento que provoca uma interrogação permanente das próprias convicções religiosas ou metafísicas. Se a leitura envolve *escutar, respeitar, suspender e articular*, a literatura é um estímulo ou impulso para um diálogo. E assim, um diálogo abrange sempre um desafio.

Já na altura de estudante, e especialmente nos tempos do seu doutoramento, explicitam-se as suas duas grandes paixões intelectuais. As suas preferências académicas são evidentes na escolha dos dois orientadores da sua tese de doutoramento, intitulada *Jesus na literatura alemã contemporânea*: Walter Jens e Hans Küng, que se tornaram os seus mestres e amigos, cujas ideias e pensamento continuam a ter uma ressonância muito especial ainda na sua obra mais recente. Na segunda metade do século xx, Walter Jens foi um dos intelectuais mais reconhecidos da Alemanha, a ganhar uma reputação enorme não apenas enquanto académico brilhante e membro do célebre “Grupo 47”, mas também como defensor empenhado do pacifismo. Uma das principais preocupações intelectuais de Walter Jens consistiu no destaque da importância dos mitos dos deuses da antiguidade e também do Novo Testamento para as questões da paz. O segundo orientador da tese doutoral foi Hans Küng. Independentemente das suas posições teológicas acerca do dogma da infabilidade papal, do celibato, da ordenação de mulheres ou da contraceção, Hans Küng criou, em 1995, a “Fundação Ética Mundial” (*Stiftung Weltethos*) com o propósito de promover e incentivar o diálogo inter-religioso e intercultural. O projeto *Weltethos* baseia-se na convicção que todas as grandes religiões mundiais partilham uma ética semelhante a partir da qual pode nascer uma consciência comum ou um consenso fundamental acerca de valores obrigatórios para o comportamento humano. Este projeto procura a identificação de valores capazes de ser partilhados por todas as pessoas – religiosas e não religiosas – sem prescindir da própria identidade. Desde o primeiro dia, Kuschel esteve ao lado do seu mentor Hans Küng e tornou-se o diretor executivo da “Fundação Ética Mundial”. Compreende-se que os interesses intelectuais de Karl-Josef Kuschel tenham nascido muito cedo, a partir do contacto fecundo

com os seus dois grandes orientadores da tese do doutoramento. Ao escutar um teólogo eminente e um grande estudioso de literatura, e ao partilhar a convicção da importância irreduzível de uma compreensão mútua, Kuschel dedicou o seu trabalho académico inteiramente à “comunicação abraâmica” e ao diálogo entre a religião e os escritores. Deste modo, ele tornou-se um teólogo de referência e de reconhecimento internacional.

No ano da criação da “Fundação de Ética Mundial”, Kuschel recebeu a cátedra de Teologia da Cultura e do Diálogo Inter-Religioso na Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Tübingen. A partir deste momento, ele tornou-se uma presença frequente na comunicação social da Alemanha e começou a desempenhar várias prestigiadas funções públicas, tais como diretor da série “Religião e Estética” no grupo editorial Patmos, presidente da Associação Internacional Hermann Hesse ou membro do grande júri do “Prémio de Paz do Comércio de Livro Alemão” (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*) atribuído anualmente no contexto da Feira do Livro de Frankfurt. Em 1997, recebeu o Doutorado Honoris Causa da Universidade de Lund, na Suécia, e a sua obra literária já abrange mais de 40 livros e inúmeros artigos académicos. A produção de Karl-Josef Kuschel é, sem dúvida, uma admirável obra de referência, testemunhando uma erudição fascinante.

No entanto, e como já mencionámos brevemente, a tentativa de estabelecer e de conservar os fundamentos de uma boa prática de “ecumenismo abraâmico” e a descrição atenta e apaixonada do diálogo entre religião e literatura podem parecer uma espécie de quixotismo. Para alguém que partilha as convicções de um quase eterno e inevitável conflito entre as diferentes identidades culturais e religiosas ou de uma secularização crescente, as ambições intelectuais de Kuschel podem tomar o aspeto do trabalho de Sísifo. E é verdade, embora sejam quase sempre misturadas com diversos fatores políticos, económicos ou raciais, a maior parte das guerras atuais envolve crenças ou doutrinas religiosas. E embora o desaparecimento da religião pareça bastante improvável, e embora a relação entre religião e modernidade seja muito complexa, vários estudos sociológicos continuam a verificar um declínio global da fé, uma desvalorização das crenças, um esvaziamento das verdades religiosas, ou em geral um destronamento de Deus a favor de valores seculares. Perante este cenário, uma sensibilidade a figuras bíblicas ou religiosas nas obras de grandes escritores e uma confrontação detalhada das semelhanças ou analogias em textos sagrados de diversas tradições religiosas parecem ser

um trabalho fútil ou um anacronismo. No entanto, basta um olhar breve sobre alguns dos seus trabalhos mais relevantes para se comprovar o contrário: que as grandes religiões monoteístas têm, de facto, as condições para desenvolver um entendimento comum que pode ajudar a resolver as grandes crises políticas, ecológicas e económicas; e que muitos escritores contemporâneos continuam a lidar com as figuras bíblicas e com as interrogações religiosas com o objetivo de entender a *conditio humana* em toda a sua universalidade.

A mais recente publicação de Karl-Josef Kuschel comemora o centenário de dois grandes homens de Estado do século xx. O livro “*Dass wir alle Kinder Abrahams sind...*” *Helmut Schmidt begegnet Anwar as-Sadat. Ein Religionsgespräch auf dem Nil*, 2018 (“*Que somos todos filhos de Abrão...*” *Helmut Schmidt encontra Anwar as-Sadat. Uma conversa religiosa no Nilo*), ilustra o encontro memorável entre Anwar as-Sadat (1918-1970) e Helmut Schmidt (1918-2015), relatando uma conversa entre estes dois protagonistas da cena política durante uma viagem noturna de barco no Nilo em dezembro de 1977 – um ano de extrema agitação e marcante na vida dos dois políticos. Na Alemanha viveu-se o chamado “outono alemão” (*Deutscher Herbst*), uma altura em que as ações terroristas da Fração do Exército Vermelho (*RAF*) atingiram um radicalismo ímpar. No dia 19 de novembro do mesmo ano, Anwar as-Sadat tornou-se o primeiro líder do mundo árabe a visitar oficialmente Israel. Convidado pelo primeiro-ministro israelense Menachem Begin, e tentando obter um acordo de paz permanente, Anwar as-Sadat fez o seu discurso legendário perante o Knesset, o Parlamento israelense, insistindo na necessidade urgente de “quebrar os muros tremendos da desconfiança, do medo, do ódio e da incompreensão”. Recorrendo às memórias de Helmut Schmidt, da sua viagem noturna de barco no Nilo com Anwar as-Sadat, Karl-Josef Kuschel retira as conclusões essenciais deste encontro para um diálogo inter-religioso eficaz.

O próprio livro anterior *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*, 2017 (*A Bíblia no Alcorão. Fundamentos do diálogo inter-religioso*) começa com um resumo conciso do encontro entre Anwar as-Sadat e Helmut Schmidt. Este livro é uma obra-prima de Karl-Josef Kuschel, publicado em 2017 e representa uma leitura do Alcorão à luz de um conhecimento profundo dos textos religiosos fundamentais do Judaísmo e do Cristianismo. Com base nos mais recentes estudos académicos, a aproximação de Kuschel ao Alcorão é curiosamente menos teológica do que se podia esperar. A perspetiva e o método usados neste livro correspondem aos estudos de cultura e permitem

uma reconstrução detalhada da gênese textual do Alcorão e do seu contexto histórico, marcado por uma enorme complexidade sociocultural e religiosa. O Alcorão é apresentado no seu conteúdo e em termos linguísticos, como um texto autónomo, mas profundamente enraizado na tradição judaico-cristã. Iniciada apenas no final do século XIX, a contextualização cultural – ou a leitura histórico-crítica – do Alcorão é um fenómeno relativamente recente, e sobretudo neste atraso consiste uma das dificuldades, mesmo que sejam inconscientes, no mundo ocidental, de aceitar este texto sagrado do Islão como um parceiro igual no diálogo inter-religioso. Ou seja, a opinião de que a península Arábica foi, na altura do nascimento do Alcorão, uma região culturalmente isolada, foi corrigida só muito recentemente. Neste sentido, um dos grandes méritos do Kuschel consiste na demonstração ou na insistência de que o Alcorão nasceu num ambiente em que o Cristianismo e o Judaísmo estavam já presentes em termos físicos e intelectuais, sendo afinal este texto um testemunho dos debates mais disputados da sua altura. De uma forma mais precisa, o Alcorão pode ser comparado com a Mishná ou o Novo Testamento, e lido como uma nova interpretação da Bíblia.

Na segunda metade, ou na parte principal, do seu livro *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*, Karl-Josef Kuschel identifica os pontos comuns e as diferenças entre a tradição bíblica e a muçulmana, a partir de uma interpretação detalhada das personalidades principais que se encontram simultaneamente na Bíblia e no Alcorão, começando com Abraão e terminando na referência a Jesus, entendido como mensageiro de Deus e filho de Maria. Nesta interpretação, Kuschel desenvolve, de uma forma virtuosa, a sua concepção de uma “espiritualidade abraâmica”. Ela consiste na consciência de que ninguém tem acesso privilegiado a um Deus que está, em princípio, indisponível. Ou seja, ninguém tem Deus ao seu único dispor e a confiança nele será sempre um risco ou uma certeza insegura. Em relação a um Deus superior, toda a vida e todos os poderes mundanos numa Sinagoga, numa Igreja ou numa Umma são sempre relativos. O bem comum de todas as convicções religiosas devia estar sempre no centro de uma orientação abraâmica; apenas um pensamento religiosamente interligado conduzirá à capacidade de viver em conjunto sem misturas ecléticas ou atenuação progressiva das essenciais particularidades religiosas.

Em suma, o diálogo exige competências de diálogo, como aquelas atestadas pelos pioneiros do diálogo inter-religioso que Kuschel apresenta

na sua obra *Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiöse Dialogs*, 2011 (*Viver é construir pontes. Precursores do diálogo inter-religioso*). Na introdução deste livro, Karl-Josef Kuschel explica detalhadamente porque a necessidade de um verdadeiro diálogo se tornou cada vez mais urgente. Esta urgência inicia-se no momento em que a Europa descobre verdadeiramente as religiões do mundo, ou com mais exatidão no momento dos descobrimentos europeus da Índia e da China, que tiveram como consequência um abalo geral da mundividência cristã. Embora a Europa cristã já se tenha habituado, há muito, à presença judaica e islâmica, a reflexão crítica sobre o seu significado configurou-se sistematicamente entre o final do século xvii e o início do século xviii. Deste abalo geral da mundividência cristã, nasceria um pensamento novo, que iria possibilitar o diálogo sob as condições de uma relação cada vez mais estreita. Nos meados do século xix surgem vários escritores e pensadores cujas obras testemunham tentativas diferentes de confrontar-se com os novos desafios de um diálogo ou de novas formas de relação entre as diferentes religiões. Trata-se de empenhos pioneiros e por esta razão Kuschel utilizou no título a palavra “precursores” do diálogo inter-religioso. Com base num conhecimento profundo, Karl-Josef Kuschel inicia com a alocução: “Irmãs e irmãos da América”, de Swami Vivekananda, conhecido pela sua famosa conferência no Parlamento das Religiões do Mundo, em Chicago, no ano de 1893, enfatizando a tolerância religiosa. É destacada, em seguida, a figura do sinólogo, teólogo e missionário alemão Richard Wilhelm que introduziu uma grande parte da filosofia chinesa na Europa. São apresentadas depois personagens como Hermann Hesse; Mahatma Gandhi; Thich Nhat Hanh – famoso defensor dos princípios budistas da não violência; Hugo Enomiya-Lassalle – que deu a inspiração à construção do Memorial Cathedral for World Peace em Hiroxima; Thomas Merton – grande defensor do pacifismo e do ecumenismo; Martin Buber; o rabino austro-americano Abraham Joshua Heschel; Louis Massignon – pioneiro do entendimento teológico entre o Islão e o Catolicismo. Conclui esta galeria o teólogo Hans Küng, que criou a “Fundação Ética Mundial” e defendeu a tese que não pode haver paz mundial sem o diálogo entre as religiões e entre pessoas religiosas e não religiosas. Hans Küng foi, sem dúvida, um dos primeiros teólogos a sublinhar a possibilidade de se viver uma vida ética e moralmente exemplar sem pertencer a uma religião. Estritamente falando, o atual diálogo inter-religioso tem a obrigação de incluir também pessoas não religiosas. E foi Hans Küng – enquanto amigo,

colega e orientador – que influenciou, durante muitos anos, o pensamento e as reflexões de Karl-Josef Kuschel.

Um leitor atento pode, contudo, argumentar que neste admirável livro sobre os percursos do diálogo inter-religioso falta uma das referências mais importantes em relação ao mesmo: o alemão Gotthold Ephraim Lessing, cuja obra representa uma das primeiras grandes críticas ao antissemitismo e uma das maiores defesas da tolerância religiosa. Mas esta lacuna não é propriamente uma falta, tendo em consideração que Kuschel já tinha publicado, separadamente, uma influente monografia inteiramente dedicada a este pensador, que é um dos maiores representantes do Iluminismo, internacionalmente conhecido pela sua fundamental peça de teatro *Nathan, o Sábio*. No seu livro *Im Ringen um den wahren Ring, 2011 (Competindo pelo verdadeiro anel)*, Kuschel oferece uma excelente introdução à vida e obra de Gotthold Ephraim Lessing. Ao demonstrar, em pormenor e com extrema proficiência e lucidez, que a parábola dos anéis não significa um teste sobre qual será a religião verdadeira, mas sim a defesa da tese segundo a qual Deus se revelou a todos os homens e depende deles o que fazer da revelação recebida, Kuschel apresenta Gotthold Ephraim Lessing não apenas como um homem excepcional de letras e um grande pensador do Iluminismo, mas também como um dos primeiros e principais pensadores do diálogo inter-religioso.

Embora seja principalmente um texto sobre um dos primeiros pensadores do diálogo inter-religioso, é na sua interpretação da obra de Lessing que Karl-Josef Kuschel revela o seu segundo interesse académico principal, que consiste na interpretação dos diálogos entre escritores e figuras bíblicas, perguntando como escritores e poetas se relacionam com assuntos religiosos, e nomeadamente com os conteúdos da religião cristã. Estas suas interpretações merecem ser lidas não só pela sua grande virtuosidade, mas também pela simples razão que Karl-Josef Kuschel nunca se assustou ou teve medo de confrontar-se com autores que têm uma relação conflituosa com a religião cristã, tal como Anatole France, que esqueceu quem era Jesus, ou como José Saramago, que pretendeu combater a “insolência reacionária” da Igreja Católica com a “insolência da inteligência viva”. Esta coragem de confrontar a sensibilidade cristã também com ideias desconfortáveis ou inconvenientes, tornam a leitura das interpretações de Karl-Josef Kuschel estimulantes e sedutoras, nomeadamente na maneira como ele ajuda a compreender que a crítica do Cristianismo ou do clericalismo, presente em muitos escritores

contemporâneos, não significa necessariamente uma rejeição do Cristianismo. Para Kuschel, um conflito aberto com a religião institucional não representa inevitavelmente uma falta de interesse numa teologia inovadora. A confrontação conflituosa com a religião é um fenómeno ambivalente, mas é sempre um profundo sentimento humano, como foi assinalado pelo escritor alemão Heinrich Böll com a observação memorável de que nenhum ser humano se sente “completamente em casa nesta terra”. Karl-Josef Kuschel revela-se, portanto, mais uma vez, marcado profundamente pela sua vivência com as tempestades tumultuosas da crítica da religião de Ludwig Feuerbach até Sigmund Freud enquanto jovem estudante de teologia em Tübingen. Ou seja, o diálogo abrange sempre um desafio estimulador e recíproco.

Nesta pequena brochura apresentamos dois textos de Karl-Josef Kuschel nos quais ele ilustra algumas das suas diversas experiências com autores e a relação deles com o Cristianismo. Em relação à sua obra vasta, estes dois textos representam apenas uma breve amostra. No entanto, esta brochura cumprirá o seu objetivo no momento que os textos apresentados sirvam como inspiração para penetrar mais profundamente no maravilhoso mundo das religiões e das suas literaturas. Um exemplo concreto emerge no modo como uma investigadora do nosso centro de investigação, Teresa Bartolomei, se sentiu inspirada de escrever uma reflexão sobre a figura de Judas, precisamente a partir da leitura do texto de Kuschel sobre o drama Jesus-Judas de Walter Jens a Amos Oz que é aqui publicado enquanto Posfácio. Esta sua reação lúcida e imediata ao ensaio de Kuschel aparece incluída na última parte do livro. Esperamos que este eco à grandiosidade da obra de Karl-Josef Kuschel sirva como estímulo a continuar a publicar outros textos da obra deste teólogo notável, que se revelou desde o início da sua carreira académica, como um grande mestre de diálogo, como um ouvinte atento e defensor suave de um fluxo contínuo das palavras.

Ou seja, espera-se que estes dois ensaios possam contribuir para aumentar o interesse, a leitura e o estudo da obra de Karl-Josef Kuschel em Portugal.

## Agradecimentos

Este livro e a vinda de Karl-Josef Kuschel a Portugal no outono de 2018 não teriam sido possíveis sem a colaboração e o apoio generoso da *Associação de São Bartolomeu dos Alemães em Lisboa (ASBAL)* e do *Goethe-Institut Lisboa*. Por isso, o *Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa (CITER-UCP)* deseja agradecer nomeadamente ao Presidente da ASBAL, Constantin Ostermann von Roth, e à Diretora do Goethe-Institut, Susanne Sporrer, esta valiosa colaboração.

## **“Como alguns dos vossos poetas também disseram...” (At 17, 28): o meu percurso de teólogo com os escritores e as literaturas**

Karl-Josef Kuschel

“Mais cedo ou mais tarde, cada pessoa inventa uma história que considera ser a da sua vida.” Esta frase-chave do romance *Mein Name sei Gantenbein*, de Max Frisch, não me sai da cabeça quando começo a relatar a minha própria história. Porém, por mais brilhante que a formulação seja, será mesmo assim? Será que tudo o que contamos da nossa própria vida é mesmo invenção, ficção e, forçosamente, algo de artificial? Sem dúvida: qualquer descrição de um percurso de vida é sempre também seleção e reconstrução. Ao começar a narrar, uma pessoa começa também a inventar, escolhe entre os inúmeros momentos da vida, compõe através da síntese retrospectiva algo que, inicialmente, estava ainda, frequentemente, descontextualizado, isolado e sem ligação. Mas as experiências que evocamos não são invenções. São antes achados da vida, vivências autênticas que, naturalmente, só por nós próprios podem ser garantidas quanto ao seu conteúdo de verdade. Assim, o que tenho a contar sobre as influências que me marcaram no encontro com os escritores e as literaturas constitui a minha narrativa.

Não quero aqui falar “da” literatura; cada um de nós tem apenas a sua. Prefiro falar de explorações no espaço da literatura que me ajudaram a aguçar os sentidos e a reformular continuamente a questão sobre o sentido. Patrick Roth chamou ao escrever “a procura dos mortos” e a “ressuscitação dos mortos”. O mesmo acontece comigo quando entro no “clube dos poetas mortos ou vivos” e dou início a “diálogos espirituais” cuja energia intelectual e beleza estética não poucas vezes me arrebataram. Quem procura o encontro com a literatura, escreve Ottmar Fuchs no seu belo livro *Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (No Espaço da Poesia. Teologia nos Caminhos da Literatura)*, de 2011, pode experimentar a realidade do Salmo 31,9,

Talvez escute Deus alguns poetas

*“em que é transportado com os seus pés para um vasto espaço”*; pode, portanto, experimentar uma orientação que *“pessoas crentes identificam, frequentemente, como uma experiência com a providência divina, um ter sido transportado pelo próprio Deus para esse vasto espaço, um espaço onde, afinal, a sua força criadora se manifesta no ser humano.”*

## **I. “Essa ciência”: o aviso de Mefistófeles, o sarcasmo de Fausto**

Ainda eu não posso adivinhar o que um dia os poetas irão representar para mim quando esta cena acontece. Tenho dezoito anos. É o meu último ano letivo no liceu humanista, pouco antes do exame final do *Abitur*, na minha cidade natal de Oberhausen. O nosso professor de Alemão coloca-nos a habitual pergunta sobre a disciplina que tencionamos estudar na universidade. “Teologia”, respondo. E então, perante a turma reunida, ele recita espontaneamente, sem qualquer tom depreciativo, antes numa espécie de desafio quase desportivo, uns versos do *Fausto* de Goethe:

Was diese Wissenschaft betrifft,  
Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden,  
Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift,  
Und von der Arznei ist's kaum zu unterscheiden.

*No que a essa ciência diz respeito,  
É tão difícil evitar a falsa via,  
Há nela tanto veneno oculto  
Que do remédio mal se consegue distinguir.*

“Essa ciência!” Em vez de me assustar, a citação de Goethe teve o condão de me espicaçar. Quem se decide a estudar Teologia depois da leitura do *Fausto* está mais que “avisado”. Pelo menos foi isso que aconteceu comigo. Também era difícil de ignorar uma cena-chave do drama: ela decorre precisamente na noite do sábado santo para o domingo de Páscoa, o que, naturalmente, não é nenhuma coincidência e sinaliza, nada mais, nada menos, do que um corte cultural epocal. E isso porque nessa mais cristã de todas as noites o Doutor Fausto do Goethe já não se encontra na igreja, mas sim no seu quarto de estudo – como alguém que, por sua própria conta e

## “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

responsabilidade, procura a verdade que já não consegue encontrar lá fora, na igreja. Embora ainda consiga escutar os cânticos dos paroquianos na liturgia da Páscoa, o modo como celebram a “nova aliança” em Cristo, ele próprio mantém-se fora dos muros da igreja. E a sua demarcação do mundo da fé cristã é bem determinada:

Was sucht ihr, mächtig und gelind,  
Ihr Himmelstöne, mich im Staube?  
Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind.

*Porque me procurais, vós, celestiais tons  
poderosos e suaves, aqui no pó?  
Ecoem por aí, à minha volta, onde as brandas pessoas estão.*

“Brandas” pessoas: com estes versos é a própria crítica da religião da modernidade que aqui se antecipa. Ela só irá alcançar o seu pleno impacto já no século xx, com *O Futuro de uma Ilusão* de Sigmund Freud (1927). Porque “brandas”, e é assim que devemos interpretar essa palavra, tornam-se as pessoas sempre que têm de tremer pelas suas vidas, quando desesperam perante a falência da razão e não conseguem superar as suas crises. É então que recorrem à religião, é então que precisam da fé e dos milagres – devido à própria fraqueza e ao medo que sentem. É com sarcasmo que Fausto evoca uma tal atitude:

Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.  
Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind,  
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,  
Vorher die holde Nachricht tönt.

*Não é que a mensagem não oiça, só que me falta a fé.  
O milagre é da fé o filho preferido,  
Mas tais esferas não ousa eu almejar  
Onde antes ecoa a amável notícia.*

“Eu” não! Não, este intelectual é, enquanto homem da modernidade, demasiado “duro”, demasiado racional, demasiado adulto para se permitir uma regressão numa tal “brandura”. Teologia surge então como veneno, tanto mais insidioso quanto mais “oculto” se mantém, inicialmente, o seu efeito? Como “remédio” que se dá a tomar aos doentes?

Depois destes avisos fico a saber, definitivamente, que irei ter de rever de uma forma radical todo o âmbito religioso, tão próximo de mim desde os dias da infância, toda a certeza da fé que tão segura me parecia, toda a agradável proteção oferecida pela igreja. Religião? Eu tinha-a, por assim dizer, bebido com o leite materno, tinha-me movido no mundo eclesial católico com a naturalidade de um peixe na água. Agora, no início do estudo da teologia, nos finais dos anos 60, quero ouvir todos os contra-argumentos. Felizmente, os meus professores académicos, sobretudo em Tübingen, os que mais intensamente escuto, Hans Küng e Jürgen Moltmann acima de todos os outros, também levam a sério, no início da década de 70, a crítica teológica da religião contemporânea. Devido à questão da contingência de Deus eles mostram interesse em confrontar-se com os argumentos da crítica da religião contemporânea. Com isso eles abrem à crítica da religião um espaço teológico duradouro, um espaço que se pretende não regulativo mas antes corretivo do discurso divino atual. Inesquecíveis as palavras de Martin Buber, que oiço agora pela primeira vez nas aulas, ao diagnosticar sem piedade o “*eclipse de Deus*” da sua época: “*Deus?*” A “*mais sobrecarregada de todas as palavras humanas*”, nenhuma outra tem sido “*tão conspurcada*”, “*tão violentada*”, “*tão despedaçada*”. Isto condizia com o clima intelectual na Alemanha de então. A corrente dominante era o neomarxismo da Escola de Frankfurt. Adorno, Horkheimer e Habermas são os seus protagonistas.

Ainda me vejo com 21, 22 anos, no meu quarto de estudante em Tübingen, deitado no tapete, a absorver com toda a atenção o romance *O Estrangeiro*, de Albert Camus. Impressiona-me imenso que Mersault, o “herói” da narrativa que acaba de ser condenado à morte depois de um processo para ele incompreensível, rejeite, mesmo na cela da morte, qualquer consolo que lhe possa ser dado pelo representante da religião. Para além da noite da Páscoa no *Fausto*, não deve haver outra cena literária que tenha permanecido tão presente dentro de mim: quando o padre visita o prisioneiro na sua cela, para falar com ele sobre a sua morte iminente, os seus pecados e a justiça de Deus, o herói camusiano rejeita todo e qualquer apoio religioso e ataca, por sua vez, o sacerdote pela sua incapacidade de se questionar e pela presunção ignorante da certeza com que assume a própria fé. E tive de admitir que, espontaneamente, me coloquei ao lado do “estrangeiro” e contra o padre.

## “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

São cenas imaginadas literariamente como esta que me desafiam a refletir sobre o que até então ainda não tinha pensado e a olhar para certos aspetos recalçados. Pelos menos eles dão-me uma orientação sobre aquilo que eu *não quero*. Por enquanto, ainda não tenho uma “posição”. Nem a favor nem contra. Não posso nem me quero assumir. Sinto apenas: religião como forma de autoconsolo, de dependência infantil, como betume agregador de sentido numa sociedade em estado de desagregação – essa forma de religião não tem futuro. Mas estarei disposto a rejeitar de forma soberana a fé em Deus como o herói de Camus, ou aceitar com coragem o absurdo, de volta ao “*mito de Sísifo*”, como o próprio Camus em *O Homem Revoltado*? A questão que então se me colocava era antes: como continuar “religioso” quando o vento da crítica ideológica me sopra forte no rosto?

De repente, tudo está em jogo para mim, sobretudo a minha decisão fundamental de levar a sério o aviso de Mefistófeles, sem deixar de me envolver e entrar “*naquela ciência*”. Mas então a clarificação da questão de Deus? Poderia eu continuar a praticar a teologia sem me tornar inverosímil perante mim próprio? Brincar ao teatro perante Deus e os homens? Fazer apenas de conta que? Deixar tudo em aberto? Sinto que tenho de atravessar a “*ribeira de fogo*” (Feuerbach), antes de poder continuar. De um modo ou de outro. Ou esse fogo consome a minha fé infantil em Deus, ou o confronto fará com que ela consiga erguer-se numa forma mais pura. A companhia do livro *Existe Deus?*, de Hans Küng, publicado em 1978, representa para mim uma ajuda. Uma escola do pensamento austera mas intelectualmente autêntica no confronto com a “*questão de Deus da idade moderna*”. Começando em Descartes e Pascal, passando por Feuerbach, Marx e Nietzsche, até Freud, nenhum argumento deixa de ser analisado: *contra et pro*.

Recordo como o confronto com a crítica da religião de Feuerbach me ajudou. Escuto: sem dúvida que as “*projeções*” desempenham sempre um papel na fé em Deus. Todas as humanas esperanças, expectativas e nostalgias. Isso é inevitável, porque profundamente humano. Mas será que, como consequência disso – e como Feuerbach postula – o expectado, desejado e nostalgicamente ansiado não existe? Não passará apenas de uma ilusão, tudo o que é nostalgicamente suplicado ou esperado? Talvez. Mas provado não está. A esperança de um sentido derradeiro, de uma justiça definitiva, de uma completa

realização pessoal pode corresponder a uma realidade. Também ela não está provada. Mas podemos ter bons motivos para ela. O que, inversamente, significa: a um nível puramente racional e argumentativo é impossível provar tanto o ateísmo como a fé em Deus. Embora existam para ambos bons motivos. *Também* para a fé em Deus. Também ela pode ser assumida, não numa confiança cega mas, como Hans Küng propõe, numa “confiança racional”: com motivos, portanto, que não têm de ser examinados com menos espírito crítico do que os dos críticos da religião.

É novamente numa experiência de leitura que se verbaliza algo que eu procuro de uma forma ainda vaga e não articulada. Deparo-me com um fino livrinho de poesia de capa vermelha cartonada. Tem o título *Leichenreden (Orações Fúnebres)* e é publicado em 1969, para mim “mesmo na altura certa”. Por enquanto, pouco me diz ainda o nome do seu autor, por enquanto poucos o conhecem ainda no espaço linguístico alemão: Kurt Marti (1921-2017), na altura ainda padre evangélico na igreja de Nydegg, perto de Berna. Na altura, também não posso ainda adivinhar que o irei visitar um dia na sua casa no Kuhnweg 2, em Berna, para ter com ele uma das minhas conversas com escritores; tal como não posso adivinhar que nunca mais deixarei de acompanhar como comentador a sua obra, que irei participar com ele em eventos públicos e que a nossa correspondência irá durar até ao final dos seus dias.

De momento, aquando do nosso primeiro encontro, impressionam-me sobretudo os textos que dão a conhecer o aspeto político e de crítica do poder da mensagem cristã. Por exemplo, assim:

das könnte manchen herren so passen  
wenn mit dem tode alles beglichen  
die herrschaft der herren  
die knechtschaft der knechte  
bestätigt wäre für immer

das könnte manchen herren so passen  
wenn sie in ewigkeit  
herren blieben im teuren privatgrab  
und ihre knechte  
knechte in billigen reihengräbern

**“Como alguns dos vossos poetas também disseram...”**

aber es kommt eine auferstehung  
die anders ganz anders wird als wir dachten  
es kommt eine auferstehung die ist  
der aufstand gottes gegen die herren  
und gegen den herrn aller herren: den tod

*dava-lhes mesmo jeito a certos senhores  
se com a morte tudo fosse saldado  
se o domínio dos senhores  
e a servidão dos servos  
fossem para sempre confirmados*

*dava-lhes mesmo jeito a certos senhores  
se eternamente continuassem a ser senhores  
nas suas caras sepulturas privadas  
e servos os seus servos em  
miseras campas rasas*

*mas virá uma ressurreição  
diferente bem diferente do que pensámos  
virá uma ressurreição que será  
a revolta de Deus contra os senhores  
e contra o senhor de todos os senhores: a morte*

Eu compreendi: no seguimento do Cristo ressuscitado os cristãos são resistentes implacáveis contra a perpetuação da servidão humana, onde quer que esta se manifeste e perdure. E mais ainda: apaixonados contestadores da morte e da indiferença perante a vida, capaz de tudo banalizar. Compreendi, sobretudo, que ambos os aspetos estavam intimamente relacionados: delegar à morte o poder único e absoluto significava, no fundo, aceitar as relações de poder vigentes na terra. A morte deixaria então de ser o “Ceifeiro” igualitário, que todos por igual ceifa, para se tornar, acima de tudo, num cúmplice dos poderosos.

Mas as questões que a História liberta apontam ainda para além destas. É, sobretudo, *a questão primordial da justiça*, da qual só nos podemos distanciar com um encolher de ombros pelo preço do fatalismo ou do cinismo. É de facto preciso ter desenvolvido um fatal grau de resistência à consternação para deixar de escutar o grito das vítimas que os governos repressivos

e as guerras civis ainda hoje provocam, dia após dia. E é precisamente um filósofo vindo da tradição da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, que, nos últimos tempos, e mais do que outros antes dele, tem alertado para que não se menospreze a importância do fator religião. Porquê? Porque – segundo as palavras do próprio Habermas – *“as imagens religiosamente conservadas da totalidade ética – do reino de Deus na terra – enquanto ideais coletivos vinculativos poderiam desviar-se da ‘razão esclarecida’.”* Ainda segundo Habermas, a razão prática falha a sua finalidade quando deixa de ter a força para despertar e manter acordada nas *“sensibilidades profanas uma consciência das ofensas contra a solidariedade que em todo o mundo ocorrem, uma consciência do que falta, do que brada aos céus”* (*Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, 2008). Mas não me posso esquecer que já antes, em 1970, um outro dos grandes da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, apontara na mesma direção, numa entrevista concedida à revista de notícias *Der Spiegel*. Ainda há pouco remetido à posição de intelectual na defensiva, qual não é o meu espanto quando leio as seguintes frases ditas por alguém do calibre de Horkheimer: *“A teologia significa a consciência de que o mundo é aparição, de que ele não representa a verdade derradeira e absoluta. A teologia é – e exprimo-me aqui de uma forma conscientemente cautelosa – a esperança de que este estado de injustiça que caracteriza agora o mundo, de que esta injustiça não deve ser a última palavra... é a expressão de um anseio, o anseio de que o assassino não triunfe sobre a vítima inocente.”*

E eu aprendo: o que na História não foi redimido reclama uma resposta que a própria História não pode dar. Uma resposta a questões que não podem ser abafadas com ainda mais secularismo. Na verdade, elas bradam mesmo “aos céus”! Se não estou em erro, atualmente são sobretudo *três os motivos* que levam um filósofo como Habermas a distanciar-se de conceitos puramente “secularistas” – sem deixar de insistir no “pensamento pós-metafísico” – e a propor uma narrativa alternativa para o estado do terceiro milénio. *Por um lado*, as tendências autodestrutivas da época moderna, que atualmente se manifestam sobretudo num capitalismo financeiro selvagem e em alterações climáticas descontroladas, obrigam a repensar de uma forma prudente o relacionamento com as fontes de uma nova orientação capaz de resistir à voragem autodestrutiva. *Por outro lado*, com o acesso biotécnico cada vez mais intenso ao próprio ser humano associa-se a questão cada vez mais premente

das fontes para uma consciência da dignidade humana que possam limitar esse acesso. *Em terceiro lugar*, coloca-se a questão sobre onde possam ser encontradas as fontes que permitam resistir a um fundamentalismo religioso em expansão, senão nos potenciais críticos da própria religião. A procura de uma nova orientação para a sociedade mundial, a necessidade de conscientização bioética e uma necessária crítica da religião: esses três desafios resumem o atual interesse de Habermas pelos potenciais interpretativos da religião.

Mudança de cena.

## **II. Jesus incógnito: descobrir o Nazareno em inúmeras personagens**

Como se fosse algo de perfeitamente natural, também eu tinha utilizado desde criança a palavra “cristão”: revelação “cristã”, moral “cristã”, igreja “cristã”. Foi Hans Küng quem me despertou nos seus seminários e aulas dos anos 70 com a pergunta: será que tudo o que se diz “cristão” pode, verdadeiramente, remeter para o Nazareno? 2000 anos de Cristianismo para lá ou para cá, a verdade é que se exige e impõe um novo questionamento, as velhas respostas já não chegam. Trata-se de levar a sério a referência ao Jesus da História. Indispensável para que isso aconteça torna-se o diálogo com a exegese histórico-crítica – a fim de esclarecer as origens. Mas não menos indispensável é hoje também o diálogo com a cultura contemporânea, para que se possa proceder à tradução do original.

*Os escritores começam agora a representar para mim um papel também a nível científico.* Surpreendentemente, dois autores tinham publicado romances sobre Jesus em 1970: Frank Andermann, *Das andere Gesicht (O Outro Rosto)*, e Günther Herburger, *Jesus in Osaka (Jesus em Osaka)*. Ambos produtos do espírito da época, hoje esquecidos, para mim, porém, que cada vez mais me movo na fronteira entre a filologia e a teologia, uma experiência de significado inovador. Ambos os textos são estudados num seminário de Hans Küng sobre “*Novos Livros sobre Jesus*”. Subitamente, os escritores têm uma voz. A teologia deixa os autores explicar as suas razões, não os interrompe constantemente com argumentos teológicos, mas também não se apropria do seu

discurso. É a primeira vez que assisto a uma tal convivência e apercebo-me de que a literatura tem a sua própria reivindicação da verdade na exploração e interpretação da realidade.

Isso marcou até hoje o estilo do meu relacionamento com os escritores e as literaturas. Enquanto filólogo, respeito, desde o início, a autonomia do documento literário, embora, simultaneamente, procure com o texto literário, de uma forma catalisadora, clarificação para as próprias perguntas existenciais ou, de uma forma sismográfica, uma intuição mais apurada para as correntes de energia intelectuais da época. Literatura certamente já não como *ancilla theologiae*, mas também não meramente como fenómeno estético, enquanto produto artístico isolado da vida – antes como “sítio” para uma teologia que se quer desperta e sensível para os processos de procura dos seres humanos, ou que permite intuir na beleza da sua forma a realidade de algo absolutamente belo. Eu procuro o *encontro* com a obra de arte, não a sua apropriação. Um encontro que não se corrompe no desencontro (*Vergegnung*), para utilizar um neologismo e um aviso de Martin Buber. Abreviando: eu quero sentir que a literatura e a teologia são apreendidas nas suas respetivas autonomias sem, no entanto, deixarem de estar relacionadas uma com a outra. O meu objetivo é um *desafio recíproco*.

Mas como é que autores de referência da literatura alemã posterior a 1945, como por exemplo os do *Grupo 47*, lidam com as tradições de âmbito cristão? Imagens de Deus e dos homens, temas e motivos bíblicos, questões fundamentais antropológicas, questões de poder políticas e económicas: o que é que os escritores e poetas têm a dizer, por assim dizer, que possa desafiar a teologia a mudar o seu pensamento? Eles, os escritores, que, na maior parte das vezes, vivem numa distância de crítica ideológica em relação à religião estabelecida, preservando assim, frequentemente, na sua liberdade, um olhar mais assertivo sobre a realidade do que outros? É com estas questões que sou confrontado quando, a conselho de Hans Küng, me ponho a escrever uma tese, em 1972. Tema: “Jesus e os Escritores Hoje”. O que pretendo investigar: o que é que os autores de referência da literatura de língua alemã posterior a 1945 têm a dizer sobre a figura de Jesus? Não os da “literatura cristã” propriamente dita, cujos protagonistas (de Reinhold Schneider a Gertrud von LeFort) há muito passaram à História. Mas antes os de uma nova geração de poetas,

### “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

na sua maioria de origem judaica: um Paul Celan, uma Nelly Sachs ou uma Hilde Domin? Uma nova geração de dramaturgos, como Hochhuth, Frisch ou Dürrenmatt? De autores de peças radiofónicas, como Marie Luise Kaschnitz? Ou de romancistas como Anna Seghers, Wolfgang Koeppen ou Heinrich Böll?

Cabe-me aqui evocar o lugar de um homem que nessa época se tornou, para além de Hans Küng, um dos meus mestres: Walter Jens, filólogo clássico de formação, escritor e fundador do seminário de retórica geral em Tübingen. Na altura não podia ainda adivinhar que um dia iria apresentar uma exposição da sua obra literária e teológica global. Isso só irá acontecer 30 anos mais tarde, em 2003, por ocasião do seu 80 aniversário, subordinado ao título: *Walter Jens. Literato e Protestante*. Inesquecível a nossa primeira conversa, no ano letivo de 1974/1975. O Jesus dos poetas? O que ouço são avisos: o acesso direto não é possível, a evitar uma apropriação tipo pancadinhas no ombro (eu e o Sr. Jesus Cristo); em vez disso: a evocação frequentemente instantânea de Jesus pelos poetas e escritores, o palhaço na obra de Böll, um “*bobo em Cristo*”. Ou o encontrar de correlatos objetivos: o “*peixe com a guelra rasgada a sangrar*” na obra de Nelly Sachs. Ou a *técnica do espelho*: a iluminação de Jesus a partir de figuras secundárias; ele próprio não chega a ser abordado.

De um modo geral, uma “aproximação bastante casta” ao Nazareno, oiço Jens dizer, para meu grande espanto. Pondero. Então não é a literatura que, já só pela sua decisão formal, consegue conferir à figura de Jesus a sua desmesura, a sua ininteligibilidade, frequentemente em nítido contraste com a domesticação e a banalização da figura perpetuada pela utilização e pelo desgaste eclesiástico? Apercebo-me que tinha de evitar um erro: investigar a literatura apenas em função dos conteúdos, negligenciando a forma, a técnica, o estilo. Não podia incorrer no erro de um “conteudismo” puro e duro! Na realidade, é sobretudo a beleza da linguagem e a coerência da forma que nunca deixa de me fascinar quando me deparo com a grande literatura. “*Leia o ‘Hoje é Sexta-Feira’, de Hemingway, ou o poema ‘Dezember 1942’, de Huchel*”, sugere Jens. E com essa sugestão me deixa. É a única conversa pessoal que com ele tenho antes da entrega da dissertação, para a qual ele contribui com um prefácio brilhante, quando o livro é publicado em 1978.

Talvez escute Deus alguns poetas

Na altura não fazia a mínima ideia que o reitor de Tübingen me tinha oferecido, com aquela sua sugestão, duas verdadeiras preciosidades literárias: o breve esboço de diálogo de Ernest Hemingway sobre a crucificação de Jesus, retirado do seu livro de contos curtos *Men without women*, de 1927, e o poema de Peter Huchel sobre Belém e Estalinegrado, retirado da sua coletânea de poemas *Chaussee Chausseen (Calçada Calçadas)*, de 1963. Hoje já o sei. Sobre ambos os textos debruicei-me profundamente. Sobretudo o “*Dezember 1942*”, de Peter Huchel, continua a ser, para mim, um dos mais importantes poemas da literatura lírica de língua alemã posterior a 1945. Sete estrofes e 14 versos bastam para dizer tudo o que há a dizer sobre o tema Belém, na perspectiva do ano de 1942:

Wie Wintergewitter ein rollender Hall,  
Zerschossen die Lehmwand von Bethlehems Stall.

Es liegt Maria erschlagen vorm Tor,  
Ihr blutig Haar an die Steine fror.

Drei Landser ziehn vermummt vorbei.  
Nicht brennt ihr Ohr von den Kindes Schrei.

Im Beutel den letzten Sonnenblumenkern,  
Sie suchen den Weg und sehn keinen Stern.

Aurum, thus, myrrham offerunt...  
Um kahles Gehöft streicht Krähe und Hund.

... quia natus est nobis Dominus.  
Auf fahlem Gerippe glänzt Öl und Ruß.

Vor Stalingrad verweht die Chaussee.  
Sie führt in die Totenkammer aus Schnee.

## “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

*Como tormenta invernal o rolar de um eco  
esburacada a taipa do estábulo de Belém.*

*Jaz Maria assassinada à entrada,  
Congela na pedra o seu cabelo sangrento.*

*Soldados passam por ela encapuçados  
já não lhe arde ao ouvido o grito da criança.*

*Na sacola as derradeiras sementes de girassol,  
procuram o trilho sem ver qualquer estrela.*

*Aurum, thus, myrrham offerunt...  
Contornam a ruína o corvo e o cão.*

*... quia natus est nobis Dominus.  
Brilha óleo e fuligem no pálido esqueleto.*

*Diante de Estalinegrado se dissipa a calçada  
que vai dar à câmara mortuária da neve.*

Consigno ler neste texto singular tudo o que é característico para o relacionamento literário com os motivos bíblicos e cristãos no século das catástrofes: a confrontação direta de texto e contexto, palavra e realidade. Sete pares de versos chegam para criar essa confrontação: Estalinegrado e Belém. Dois espaços, dois tempos numa alternância quase instantânea, de modo a que aquilo que Belém representa para a História da Humanidade parece ser destruído, aniquilado, extinto pelo horror de Estalinegrado. O estábulo – esburacado pelos morteiros; Maria – assassinada; os reis magos – sem rumo, perdidos na escuridão branca. O destino final não é o presépio, mas a morte indistinta e anónima. Ambas as narrativas surgem emparelhadas neste texto com uma densidade angustiante. Nunca, até então, nos foi mostrado num espaço tão curto, num encadeamento de versos tão denso, o confronto entre mensagem e brutalidade. Só os poetas do nosso tempo (e Huchel é um dos mais talentosos!) se viram obrigados a rimar “offerunt” com “Hund” (cão) e “dominus” com “Ruß” (fuligem). Motivos e conteúdos bíblicos e cristãos? São-nos aqui mostrados no modo da sua inversão radical, tudo isso só pode ser mostrado sob estas condições históricas.

Nova mudança de cena.

### III. A rebelião contra Deus perante Deus: um encontro com Wolfgang Hildesheimer e a descoberta de Heinrich Heine

Mesmo aquele que é capaz de dizer sim a Deus num ato de “confiança razoável” permanece questionado, vê a sua fé ser constantemente abalada, sobretudo pelas experiências do imenso sofrimento dos inocentes. Para um cristão, isso representa a contestação *per se*, concentrada no conceito da “teodiceia”. Desde que Leibniz introduziu esse termo na sua obra de 1710, ele não deixou de provocar as mais diversas reações. Teologias cristãs tradicionais optaram por arrancar o espinho à contestação, recorrendo a uma teologia da humildade ou do amor. O ateísmo na sua crítica à religião considerou o assunto encerrado, de acordo com o “*bon mot*” do grande autor francês Stendhal, do qual até o próprio Nietzsche sentiu “inveja”. “*Ele*”, Stendhal, “*tinha-se-lhe antecipado com a melhor das anedotas sobre Deus*” que ele próprio gostaria de ter inventado, lamentou-se Nietzsche na sua obra *Ecce Homo*: “*A única desculpa para Deus é que ele não existe.*” Mas será assim tão seguro que ele não exista? Não é na obra dos escritores verdadeiramente grandes que a questão sobre Deus “arde”? E não só nos “clássicos” como Dostoiévski e Tolstói, Kafka e Camus, mas também em autores contemporâneos.

Como por exemplo em Wolfgang Hildesheimer (1916-1991). Estudava eu Germanística quando me deparo com o seu romance *Tynset*, de 1965. Ainda hoje me sinto fascinado com a ideia em que se baseia o romance. Despoletada por uma série de associações em torno da palavra mágica “*Tynset*”, ela remete, no fundo, nada mais nada menos do que para uma estação dos caminhos de ferro situada no norte da Noruega, uma estação que o protagonista encontra, por mero acaso, ao folhear o guia dos caminhos de ferro do *Reichsbahn* norueguês. O livro descreve as experiências de um homem que durante uma única noite explora, na maior parte de tempo deitado na cama, os mais variados espaços e tempos, acabando sempre por se deparar com novos enigmas. Entre essas experiências conta-se uma meditação noturna do narrador sobre a história de Caim, a personagem bíblica que sofreu na pele a rejeição de Deus. Perguntas críticas surgem, questões sobre a ordem, até então inquestionada, do Deus Criador. Fala-se da “arbitrariedade” de Deus, de um “capricho”, até mesmo de uma culpa de Deus perante o ser humano.

“Culpa” de Deus? Nunca tinha pensado nisso. Nunca tinha ousado pensar nisso. Poderia existir, essa culpa? Não só que o ser humano se torne culpado perante Deus, mas que Deus se possa também tornar culpado perante o ser humano? Ele, o Sagrado, o Justo, o Clemente? E a perdição de Caim? De facto, a sua rejeição por Deus não pode ser justificada pela sua culpa. Que culpa poderia ter Caim acumulado, assim, logo após o Génesis, com não mais do que quatro pessoas na Terra? Não seria a sua rejeição de uma “injustiça gritante”? Não seria lícito acusar Deus de sentir gozo em arruinar a vida de Caim? Com todas as consequências para a História da Humanidade. Tanto pior para Deus?

Deparo-me aqui com um conjunto de questões altamente explosivo sob o ponto de vista teológico e começo a desenvolver e a aprofundar esse motivo da *culpa de Deus*. Vou encontrá-lo nas obras de dois outros autores da literatura contemporânea: nos textos sobre o holocausto do escritor judeu Elie Wiesel e num romance de 1982 de Hartmut Lange, sobre a vida de um padre, com o título *Die Selbstverbrennung (A Autoimolação)*. Uma vez mais são os escritores que me confrontam com perguntas radicais. Me colocam num laboratório do espírito. Agora, porém, encontro na minha faculdade um parceiro, o especialista do Antigo Testamento, Walter Groß, que se mostra disponível para analisar comigo, sob os pontos de vista exegético, da história da teologia e sistemático-teológico, as provocações formuladas pela literatura. Nasce assim o nosso livro comum, cujo título evoca uma fala de Deus transmitida pelo profeta Isaías: “*Eu (Deus) crio escuridão e desgraça.*” O que explica o nosso subtítulo: “*Será Deus responsável pelo Mal?*” Publicado em 1992, este livro permanece, até ao dia de hoje, como a expressão válida do meu confronto com a questão da teodiceia. Ela mantém-se uma ferida em carne viva, também para um homem como Wolfgang Hildesheimer. Até porque antes da publicação do nosso livro eu tinha procurado o diálogo direto com ele, no contexto das minhas conversas de oficina com escritores.

Em janeiro de 1989 parto para uma longa viagem que me irá levar à cidadezinha suíça de Poschiavo, junto à fronteira italiana, onde Hildesheimer mora há muitos anos e onde, desde 1991, se encontra também a sua sepultura. Inesperadamente, deparo-me com um homem que agora, 25 anos depois do *Tynset*, se mostra mais do que nunca disposto a refletir sobre as questões da religião, sem que o tema de Caim tenha sido recalçado. Em

1986 tinham-lhe sido encomendados uma série de textos concebidos como comentários críticos às passagens litúrgicas integradas no *Requiem* de Mozart. Uma oportunidade que Hildesheimer aproveita, como biógrafo de Mozart, para se debruçar novamente sobre a questão de Deus. E de que maneira! Nunca hei de esquecer como Hildesheim nos convidou para assistir com ele ao vídeo do “seu” *Requiem*. Inesquecível também a concentração e a intensidade emocional com que ele próprio acompanhou a gravação. Até porque eram textos apaixonados, uma espécie de *Anti-Requiem* com o título provocador *Senhor, nega-lhes a paz eterna!*. Conscientemente, Hildesheimer tinha-se colocado no papel de um “crente” para poder dialogar com Deus, como se este existisse. Mais tarde irá interpretar isso como um “*ato de autoalienação fundamental*”. Assim, todo o seu *Anti-Requiem* surge-nos como uma única exortação ao próprio Deus para que não ofereça a paz eterna aos destruidores da Natureza e profanadores da Criação. Deus, o supremo juiz, é desafiado a opor-se aos “*inabaláveis usurpadores*” e inimigos da Criação para lhes retirar a dádiva da sua misericórdia:

*“Fosse eu crente, bem gostaria de pedir ao Senhor: ‘Não os deixes participar da tua divina Graça! Castiga-os, antes que o fim da Humanidade que eles prepararam chegue à Terra. Porque quando esse dia chegar os justos irão perecer com eles, tal como os inocentes. Envia um sinal, Senhor – dir-lhe-ia, caso fosse crente –, assegurando-lhes que esse dies irae irá mesmo chegar. Queremos ser testemunhas – gostaria de lhe dizer – de como distingues entre o bem e o mal.’”*

É precisamente essa mistura inesperada que me fascina no texto de Hildesheimer, essa singular interação: o não crente a assumir o papel do crente, que age como se o fosse; o ateu em diálogo com Deus, como se este existisse; o sem religião que invoca o julgamento divino, apesar de saber que Deus não lhe irá responder. Mas na sua ira “profética” e perante as catástrofes ecológicas ele precisa de um destinatário para a sua queixa e acusação, uma instância para a diferença entre o Bem e o Mal, um ouvido para o seu desespero. A herança hebraica manifesta-se aqui novamente em Hildesheimer e o “papel” do profeta visa conceder à pretensão uma nova seriedade! E que “fala a Deus” para um “não crente”. É preciso ser um dramaturgo do calibre de Hildesheimer para dominar com tal mestria a dramaturgia dos papéis, de modo

### “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

a manifestar-se de tal forma nesse jogo de encobrimento e revelando-se sem que nessa dialética se perca a seriedade existencial. Só no espaço da literatura são possíveis tais jogos de papéis. A experiência do “falar com Deus” na boca de um autodefinido não crente.

Após experiências como esta, torna-se-me cada vez mais claro: também em Hildesheimer se cumpre, no final da sua vida, o *drama do intelectual* da nossa época. Trata-se do drama do pensador esclarecido que conhece todos os argumentos da crítica da religião moderna e os sabe aplicar à sua própria pessoa, mas que, apesar de tudo, se agarra à fala com Deus. Sinto que tenho de continuar a investigar historicamente esse drama e acabo por descobrir: ninguém na literatura alemã viveu de forma mais existencial esse drama e o soube expressar de forma mais brilhante que Heinrich Heine. Embora Heine, juntamente com Nietzsche, se conte entre os mais espirituosos críticos da religião da língua alemã. Mais do que outros, ele soube utilizar o humor e o brilho da linguagem para combater o desgaste e o abuso da religião, contra a “*Épopeia*” dos céus, com a qual se “embaraça” o povinho, o “grande labrego”, quando este começa a choramingar. Simultaneamente, porém, o mesmo crítico brilhante da religião experimenta, perante a vivência do colapso do próprio corpo (tuberculose da medula espinhal), uma “*transformação*” religiosa, um “*regresso ao Deus dos nossos pais*”, um retorno à casa do Deus da Bíblia hebraica. Assim o exprimiu ele próprio. Isso desafiou-me a descrever de forma mais detalhada esse “drama de um intelectual da era moderna” num livro sobre Heine: *Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe*, 2002 (*A cruel brincadeira de Deus? A vida de Heinrich Heine com a catástrofe*).

Um dos últimos poemas sobressai e tornou-se-me precioso. Heine não precisa de mais que quatro estrofes e 16 versos para nele concentrar literalmente toda a problemática moderna da teodiceia:

Lass die heiligen Parabolten,  
lass die frommen Hypothesen –  
suche die verdammten Fragen  
Ohne Umschweif uns zu lösen.

Warum schleppt sich blutend, elend,  
Unter Kreuzlast der Gerechte,  
Während glücklich als ein Sieger  
Trabt auf hohem Ross der Schlechte?

Woran liegt die Schuld? Ist etwa  
Unser Herr nicht ganz allmächtig?  
Oder treibt er selbst den Unfug?  
Ach, das wäre niederträchtig.

Also fragen wir beständig,  
Bis man uns mit einer Handvoll  
Erde endlich stopft die Mäuler –  
Aber ist das eine Antwort?

*Deixa as parábolas sagradas,  
Larga as piedosas hipóteses –  
Procura resolver sem rodeios  
as malditas perguntas.*

*Porque se arrasta sangrento, mísero  
Sob o peso da cruz, o Justo,  
Enquanto o malvado trota satisfeito  
Em alto corcel, como vencedor?*

*Onde procurar a culpa?  
Será que o nosso Senhor não é assim  
Todo-poderoso, ou é ele próprio  
Responsável pelo descalabro?  
Oh, isso seria uma malvadez.*

*Por isso, questionamos sem cessar,  
Até que com uma mão-cheia de terra  
Nos enchem a boca –  
Mas será isso uma resposta?*

16 versos que lançam a questão da “justificação de Deus”, mais precisamente como recusa da absolvição por parte de Deus! Nenhuma resposta satisfaz. As perguntas persistem. E não se pode dizer que sejam apenas as suas. Heine retomara com isso uma tradição profundamente enraizada na Bíblia hebraica, na *praxis* de cristãos e judeus, mas que demasiadas vezes foi

recalcada: a tradição do poema acusador, da contenda com Deus, da rebelião contra Deus perante Deus. Quando compreendi isso, essa atitude ajudou-me a escapar a uma alternativa com que constantemente me deparei na filosofia e na teologia contemporâneas: perante a evidência do mal negar a existência de Deus e declarar obsoleto o sentido das orações; ou então aceitar humildemente esse mal, atenuando-o dialeticamente, remetendo para uma pretensa capacidade de amar e de sofrer de Deus.

A Bíblia hebraica encoraja o crente a assumir *uma terceira via*. A confrontar Deus com as nossas mais íntimas e profundas questões. Nós podemos confrontar Deus diretamente com as nossas maiores perplexidades. É-nos permitido transmitir na oração as nossas dúvidas e desesperos, por mais revoltado que esse questionamento possa soar. A paixão de Deus no duplo sentido do conceito – foi isso que descobri na obra tardia de Heine: são textos escritos por um homem que ainda não esclareceu definitivamente a sua relação com Deus. E que deposita a sua esperança num Deus que ainda não está pronto conosco, humanos.

Nova mudança de cena.

#### **IV. A literatura e as religiões mundiais**

Nunca hei de esquecer uma verdade que devo a um grande pensador judeu do século xx. Abraham Joshua Heschel. Já na década de 60 ele resume com as seguintes palavras a sua intervenção pelo diálogo inter-religioso: *“Nenhuma religião é uma ilha. Estamos todos ligados uns com os outros. Qualquer traição perante o espírito que um de nós possa cometer afeta a fé de todos. As crenças e convicções de uma comunidade têm conseqüências para as outras comunidades. O isolacionismo religioso é hoje uma ilusão.”*

Na realidade, porém, continuamos a viver na nossa sociedade, quer seja no âmbito religioso ou não, quase sempre de costas voltadas para os outros. Exclusivamente focados em nós próprios. Com a viseira baixada, o que nos impede de perceber a presença dos crentes de outras fés enquanto crentes que professam outras fés. Mas como podemos aprender melhor a riqueza do outro senão através dos seus documentos originais, das suas escrituras

sagradas? Os processos do mútuo conhecimento são difíceis. Há que tomar a iniciativa, fazer, por vezes, longas viagens.

Eu próprio tive de me expor, a partir dos anos 90, a esses processos de aprendizagem. Como, por exemplo, avaliar o Islão enquanto cristão: como sempre se tinha feito desde a idade medieval e a época da reforma, enquanto multidões de infieis, de gentios não batizados? Oigo então insistentemente, durante as conferências inter-religiosas com judeus e muçulmanos, o nome de Abraão. Naturalmente, sabia há muito que para os *judeus* esse Abraão representa o “Pai” da sua fé num Deus único, como surge escrito no livro do Génesis. Não há fé judaica que não remeta para Abraão e para a aliança que Deus com ele celebrou. Da mesma forma, também sempre estive consciente de que para nós, cristãos, Abraão é também o “*pai de todos nós perante Deus*”, como o apóstolo Paulo escreve na Carta aos Romanos.

Mas os muçulmanos? Fico completamente surpreso quando os meus parceiros muçulmanos me asseguram que também eles veneram com Abraão a imagem primordial daquilo que o Islão considera, literalmente, como a atitude religiosa fundamental: submissão à vontade de Deus Único. Goethe exprimiu em palavras essa atitude fundamental numa bela quadra que surge no *West-Östlicher Divã Ocidental-Oriental* de 1819. Aludindo ao conflito das religiões, pode nele ler-se: “*É loucura que cada um no seu caso / louve a sua específica opinião / Se Islão significa ser submisso à vontade de Deus / No Islão vivemos e morremos todos nós.*” Este grandioso ciclo de poemas de uma comunicação verdadeiramente intercultural, capaz de transpor todas as fronteiras, deve-se, como é sabido, ao diálogo de Goethe com um grande poeta muçulmano do século XIV, o persa Muhammad Schams ad-Din Hafis, sendo que “Hafis” não é um nome, mas significa antes um título para alguém “que conhece de cor o Corão”. Devo à obra da grande investigadora de Goethe, Katharina Mommsen (nomeadamente ao seu comentário na edição das obras completas de Munique de 1998) a sorte de ter podido mergulhar mais profundamente no mundo do *Divã*; foi ainda graças ao seu trabalho que fiquei a conhecer diversos aspetos da confrontação intelectual de Goethe com o Islão.

Impreterivelmente, vejo-me também eu agora remetido para o estudo do Alcorão e começo a analisar esse drama em torno de Abraão, as suas duas

mulheres, Hagar e Sara, e os seus dois filhos Ismael e Isaac. Simultaneamente, tento também explorar as possibilidades positivas que esse sistema radicular em torno da figura de Abraão partilhado por judeus, cristãos e muçulmanos encerra. Assim surgiu o meu livro *Streit um Abraham (Disputa em torno de Abraão)*, publicado em 1994, no qual defendo, baseado no estudo da Bíblia e do Alcorão e sem quaisquer misturas doutrinárias, a conceção de um “*ecumenismo abraâmico*” entre judeus, cristão e muçulmanos. Mas não é este o local para aprofundar o tema.

Em vez disso, quero falar-vos de Gotthold Ephraim Lessing. E isto porque enquanto estou a trabalhar no livro sobre Abraão, deparo-me, ao estudar o Alcorão, com a sura 5, versículo 48. Nela Deus dirige-se aos judeus, cristãos e muçulmanos. “*Para cada um de vós preparámos um caminho – porém, quis Ele testar-vos com aquilo que vos ofereceu. Cabe-vos, pois, competir entre vós pelo Bem!*” “Competir” pelo Bem? Imediatamente me vem à memória a passagem da “parábola do anel” de Lessing: “*Que cada um de vós se esforce por atingir o seu amor íntegro, livre de preconceitos! / Que cada um de vós compita, / para que o poder da pedra se manifeste no seu anel!*” Instantaneamente, vem-me à cabeça um pensamento: teria Lessing retirado o motivo dessa “competição” positiva, presente na sua parábola do anel, do Alcorão e não de quaisquer fontes do iluminismo europeu? No fundo, isto é algo de impensável para um homem na Alemanha do século XVIII. Mas a dúvida desencadeou imediatamente muitas outras questões: O que terá sabido Lessing concretamente sobre o Islão? Terá conhecido o Alcorão? Teria disposto de conhecimentos sobre a história e a filosofia islâmica? Afinal de contas, surgem no seu *Nathan* três figuras conotadas diretamente com o mundo islâmico: o sultão Saladino, a sua irmã Sittah e um dervixe chamado Al-Hafi. Mas a investigação tinha, até então, minimizado esse facto, interpretando-o como um cenário oriental exótico com Jerusalém no centro, típico para a época. Nada disso revelava um conhecimento sério do Islão.

E se se conseguisse provar, através de documentos, que Lessing possuía conhecimentos profundos do Alcorão e da história islâmica? E se, para além disso, se conseguisse provar que Lessing estava familiarizado com obras-chave da orientálica europeia, o que aconteceria então? Nesse caso seria lançada sobre o *Nathan* uma luz completamente nova, que forçaria a seguinte

conclusão: pela primeira vez na literatura alemã, Lessing não pensa, na sua peça, em forma de “diálogo” de culturas (relativo à relação entre judeus e cristãos), mas antes numa forma trilateral. No fundo, ele visa do mesmo modo as três religiões monoteístas, tematizando tanto o seu potencial de conflito como o seu potencial de reconciliação. Afinal de contas, o seu *Nathan* é uma peça familiar, em cuja cena fulcral as pessoas, inicialmente inimigas e separadas pelas suas respetivas religiões, descobrem que pertencem à mesma família, acabando por cair nos braços uns dos outros. Uma ideia inaudita numa Alemanha em que os judeus são socialmente desprezados e os muçulmanos ignorados.

Começo a trabalhar e apresento em 1998 o livro *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Da disputa ao despique das religiões. Lessing e o desafio do Islão)*. Através da avaliação de inúmeros documentos, até então quase sempre ignorados ou negligenciados pela investigação, consigo provar que Lessing possuía conhecimentos precisos sobre o Islão, a história islâmica e a orientalista europeia. Foram aliás esses conhecimentos que constituíram os fundamentos da sua visão sobre o modo como judeus, cristãos e muçulmanos deviam comportar-se entre si, guiados por um espírito competitivo que procurava concretizar o Bem. Isto torna o *Nathan* único na literatura alemã até aos dias de hoje. Num modelo de comunicação inter-religiosa com potencialidades não exploradas. É neste âmbito que tenciono continuar a trabalhar no futuro: “As grandes religiões no espelho da literatura”: um projeto que também futuramente irá continuar a entusiasmar-me.

E, pela última vez, mudança de cena.

## V. O *ethos* da literatura: consciência universal

Em agosto de 1955 morre Thomas Mann no hospital do cantão de Zurique. Apesar da sua idade avançada, a morte surge inadvertidamente, já que poucas semanas antes, no dia 6 de junho, o escritor tinha ainda podido celebrar o seu octogésimo aniversário de perfeita saúde física e mental. Nunca até então tinha sido alvo de tantas homenagens e celebrações. No início de junho ainda viajara para Amesterdão e Haia, para também aí proferir uma palestra

programática, por ocasião do centésimo quinquagésimo dia do falecimento de Friedrich Schiller.

Segue-se Noordwijk. Finalmente, de novo o mar! Aqui Thomas Mann sente-se “tão bem quanto ainda me consigo sentir”, como confia no seu diário (9.7.1955). E, como sempre, não deixa de trabalhar durante esses dias, mesmo numa barraca de praia. E nós encaramos como um acaso feliz o facto de o seu derradeiro trabalho, aquele que ele ainda conseguiu concluir antes da sua saúde colapsar, tivesse sido um prefácio para uma coletânea intitulada “*Os mais belos contos do mundo*”, escrito em Noordwijk, numa barraca de praia, à beira-mar. É a sua despedida do mundo da literatura e, simultaneamente, uma pequena preciosa homenagem à literatura do mundo.

Trata-se de um texto particularmente comovente do octogenário. Longe de qualquer complacência ou mesmo arrogância na avaliação do trabalho alheio, Thomas Mann mostra-se ainda capaz de se espantar perante a “*vastidão*” do “*horizonte*” deste livro, confessa sentir “um prazer luminoso” perante o “*universalismo*” dos textos escolhidos. E desfruta daquele “*livro de histórias global*”, como se exprime, daquele “*ancoradouro para uma regata literária à volta do mundo*”. Lá estão “*os grandes suíços, os austríacos, os polacos*”, juntamente com “*os melhores produtos narrativos dos checos, húngaros e sul-americanos*”. Um Flaubert e Maupassant ao lado de Leskow, Tolstoi e Gogol. Lá se podem encontrar excertos da Bíblia (a história de José) ao lado de contos poéticos judaicos (dos *Contos Hassídicos* de Martin Buber). Narrativas de matriz cristã e europeia – Dante e Boccaccio – surgem acompanhadas por textos orientais e muçulmanos retirados das *Mil e Uma Noites* e do *Livro do Papagaio* turco. Grandes autores da Índia, do Japão e da China surgem coligidos como os espanhóis e norte-americanos. Cervantes lado a lado com Edgar Allen Poe, Thomas Wolfe e Herman Melville. Thomas Mann gosta particularmente da novela *Billy Budd* de Melville. Maravilhado, descreve-nos o grandioso final daquela história de marujos sobre a morte de um jovem inocentemente culpado e termina com a seguinte manifestação de admiração pelo antigo colega: “*Oh, tivesse eu escrito isto... o Billy Budd de Melville é verdadeiramente um dos mais belos contos do mundo.*”

*Pensar em termos da literatura mundial!* É para isso que Thomas Mann nos desafia no último texto que redigiu. Nem dez anos passaram desde o fim da

Segunda Guerra Mundial com os seus genocídios. Há muito que a convicção de que *“um qualquer problema, quer fosse político, económico ou de foro intelectual, pudesse ser resolvido a partir de uma abordagem meramente nacional”* se tinha revelado uma ilusão, como escreve Thomas Mann. O que hoje está em jogo é a *“humanidade no seu todo, a sua civilidade, até mesmo a sua subsistência”*. Por isso, o *“universal”* não é apenas o *“desejável sob o ponto de vista cultural”*, mas antes o *“necessário para viver”*. Perante uma situação mundial *“tão pavorosamente ameaçadora como a atual”*, toda a intervenção intelectual que serve a ideia universal *“deve ser saudada com entusiasmo e gratidão”*.

Quase sessenta anos decorridos após a sua morte, a situação mundial não é menos *“pavorosamente ameaçadora”* do que a de então. E menos ainda do que há décadas atrás somos agora capazes de resolver problemas *“partindo de uma abordagem meramente nacional”*. Mais ainda do que na época de Thomas Mann, vivemos numa fase sem precedentes de globalização dos mercados e dos meios de comunicação, na era de uma bolsa global e da *world wide web*. Encontramo-nos no centro de debates sobre a sociedade civil global, a concretização dos direitos internacionais e humanos e num diálogo entre as religiões sobre o *ethos da Humanidade*.

Aprender com os poetas e escritores significa experienciar concreta e sensorialmente que vivemos numa sociedade mundial cada vez mais conectada em rede. Mas quem, hoje em dia, ousa, enquanto escritor, levar a sério aquilo a que Thomas Mann chamou de uma forma algo pomposa *“a consciência do mundo”*, arrisca ainda frequentemente a própria existência, senão mesmo a própria vida. *“Writers in Prison”*, um comité do PEN-International fundado em 1960, tem publicado muitas dessas histórias. Desde 1921 que o seu *ethos* se encontra formulado por escrito numa Carta com quatro breves parágrafos. Ela contém o *ethos fundamental de um escritor de hoje*, que se quer válido tanto a nível transnacional como a nível intercultural. *“A literatura não conhece fronteiras”*, pode ler-se, por exemplo, no parágrafo 1. *“Ela tem de permanecer como uma moeda comum entre as pessoas, independentemente de todas as convulsões políticas ou internacionais.”* Como isto nos parece verdadeiro e, simultaneamente, tão distante da realidade. Em 2011 o argelino Boualem Sansal recebe o Prémio da Paz do Comércio do Livro Alemão, muito embora

### “Como alguns dos vossos poetas também disseram...”

as suas obras não possam ser publicadas na Argélia. Em 2012 é agraciado com o mesmo prémio o chinês Liao Yiwu, que ao longo de 4 anos de cativo sentiu no próprio corpo o que significam a “prisão, a tortura e a repressão”. No seu livro *Für ein Lied und hundert Lieder* (Por uma canção e cem canções) (edição alemã de 2011) ele erigiu um impressionante monumento literário às pessoas que vivem na margem da sociedade chinesa.

Continuar a explorar este campo e relacionar o *ethos dos escritores* – enquanto parte da cultura e da opinião pública mundial – com discursos atuais sobre um *ethos da Humanidade* também me estimula como tarefa futura. Trata-se aqui daquilo que poderíamos designar como o *ethos da Humanidade*, algo para o qual a literatura desenvolveu uma linguagem formal muito própria. Não obstante toda a impotência política, a literatura consegue transmitir algo de muito seu e inconfundível: uma clareza muito concreta contra todas as abstrações, a dádiva de uma humanidade palpável perante todos os poderes anónimos.

E creio que agora, depois de vos ter falado do meu percurso, me poderão compreender ainda melhor quando digo: para além de todos os aspetos do conteúdo e da matéria, devo também à literatura o amor pela linguagem e o prazer que uma *forma conseguida* sempre transmite. Não me refiro aqui apenas a certos poemas maravilhosos que tanto gozo me deram a decorar. Poemas das coleções *Romanzero* de Heine, *Neue Gedichte* de Rilke, *Bukower Elegien* de Brecht, *Statische Gedichte* de Benn. Que acréscimo de vida experimentamos, até porque, como Brecht um dia disse, toda a arte aponta para a maior de todas as artes: a arte de viver.

Amor pela linguagem significa para mim também consciência da linguagem. “Como também alguns dos vossos poetas disseram”: se esta frase dos Atos dos Apóstolos, mais concretamente do discurso do apóstolo Paulo no Areópago, em Atenas, fosse levada a sério, então a literatura seria algo mais do que um modesto ilustrador para os *topoi* teológicos. E não um substituto da teologia. Ela deve falar por si, vinculada a um “conhecimento original” (*Ur-Kunde*). Aqueles, porém, que estão comprometidos com a “Palavra” testemunhada e com a interpretação da “Escritura” deviam aprender com os artífices da palavra e os artistas da escrita, antes de começarem, eles próprios, a falar

e a escrever. As teólogas e os teólogos deviam ser pessoas com consciência também “no ouvido”. Uma frase flexível, uma palavra certa, uma metáfora precisa, um parágrafo denso e bem estruturado, um diálogo vibrante: tudo isso não “surge” simplesmente, mas pode ser “feito” se não desprezarmos nada mais que a esclerose e a redundância na linguagem. Existe, portanto, um *ethos da responsabilidade pela linguagem*. Leiam a coletânea de poemas recolhidos por Helmut Zwanger e intitulada *Gottesgedichte. Ein Lesebuch zur deutschen Lyrik nach 1945 (Poemas de Deus. Um livro de leitura sobre a poesia alemã após 1945)* e ficarão a saber o que eu quero dizer. Afinal, já em 1959 o poeta Günther Eich nos advertiu, a todos nós, teólogos, com o seu discurso proferido aquando da atribuição do prémio Georg Büchner: “*De Deus não podemos falar se não soubermos o que a linguagem é. Se mesmo assim o fizermos, destruímos o seu nome, degradando-o para uma mera fórmula de propaganda.*”

Para que isso não aconteça, não podemos perder de vista o caminho que nos leva aos escritores e às literaturas.

## Bibliografia consultada de Karl-Josef Kuschel

*Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens*, 1978. (Jesus na literatura de expressão alemã atual. Com um prefácio de Walter Jens)

*Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur*, 1985. (Porque não nos sentimos completamente em casa nesta Terra. 12 Escritores falam sobre a religião e a literatura)

*Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin. Neue Gespräche über Religion und Literatur*, 1992 (Não creio ser ateu. Novas conversas sobre religião e literatura)

*Ich schaffe Finsternis und Unheil ist Gott verantwortlich für das Übel?, zus. mit Prof. Walter Groß*, 1992 (Eu crio escuridão e desgraça. Será Deus responsável pelo Mal? Em colaboração com o Prof. Walter Groß)

*Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, 1998 (Da disputa ao despique das religiões. Lessing e o desafio do Islão)

*Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz mit Texten und Einführungen*, 1999. (Jesus no espelho da literatura universal. O balanço de um século com textos e introduções)

*Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe*, 2002. (A cruel brincadeira de Deus? A vida de Heinrich Heine com a catástrofe)

**“Como alguns dos vossos poetas também disseram...”**

- Walter Jens. Literat und Protestant*, 2003. Neuausgabe, 2013 (Walter Jens. Escritor e protestante, 2003. Última edição 2013)
- Weihnachten bei Thomas Mann*, 2006 (Natal em casa de Thomas Mann)
- Mutterland. Die Familie Mann und Brasilien, zus. mit Prof. Paulo Soethe und Prof. Frido Mann*, 2009 (Mátia. A família Mann e o Brasil, em colaboração com o Prof. Paulo Soethe e o Prof. Frido Mann)
- Mein Geist ins unbekannte Land – Dichter und Denker auf Tübinger Friedhöfen, zus. mit Prof. Wilfried Setzler und Tilmann Rösch*, 2009 (O meu espírito no país desconhecido. Escritores e pensadores nos cemitérios de Tübingen, em colaboração com o Prof. Wilfred Setzler e Tilmann Rösch)
- Rilke und der Buddah. Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs*, 2010 (Rilke e o Buda. A história de um diálogo singular)
- Börsen, Banken, Spekulanten. Spiegelungen in der Literatur – Konsequenzen für Wirtschaft, Ethos und Recht, zus. mit Prof. Heinz-Dieter Assmann* 2011. (Bolsas, Bancos e Especuladores. Reflexos na Literatura – Consequências para a Economia, a Ética e o Direito, em colaboração com o Prof. Heinz-Dieter Assmann)
- Im Ringen um den wahren Ring. Lessings “Nathan” – eine Herausforderung der Religionen*, 2011 (Competindo pelo verdadeiro anel. O “Nathan” de Lessing – um desafio às religiões)

# Os textos bíblicos enquanto força constituinte da literatura. O drama Jesus-Judas de Walter Jens a Amos Oz

Karl-Josef Kuschel

No início o infanticídio de Belém, no final a forca. No início o presépio, no final a cruz. São os conflitos e os contrastes que libertam as narrativas. Os narradores cristãos primitivos confrontaram-se com esses conflitos. Eles depararam-se com factos chocantes que exigem explicação. Ali está o Nazareno que anunciou a não violência, que pregou o amor, mesmo aos inimigos, e tudo o que provocou foi a traição, a violência, o cativo e a tortura. Que morreu pregado a uma cruz, após um martírio inimaginavelmente horroroso. Não é pois de espantar que os discípulos de Jesus se sintam impelidos pela pergunta: como tudo isto pôde acontecer? Quem foi o culpado por este fim? Haverá um traidor? Talvez até mesmo nas próprias fileiras? E se houve, quem foi ele? E porque o fez? Influenciado por quem? E como acabou?

E porque a comunidade primitiva está convicta de que existe, de facto, um traidor nas próprias fileiras, alguém que entregou Jesus aos seus inimigos e aos esbirros por eles mandatados, a sua história tem, também, de ser contada. Não se pode dizer que seja propriamente natural revelar uma ferida traumatizante na vida do Messias e Filho de Deus, narrando-a por escrito e preservando-a assim para todo o sempre. Porém, parece evidente que os primeiros narradores cristãos não tencionam omitir ou ocultar a vergonhosa traição da história do Filho de Deus. Através da narrativa ela é recordada como um *brutum factum*. Tal como o fim na cruz, provavelmente o mais ousado ato de sinceridade no período apostólico da Igreja. Os cristãos continuam a confiar em Jesus como sendo o Filho de Deus, mesmo tendo ele morrido miseravelmente numa cruz da então potência ocupante romana com o grito do abandono de Deus, como Marcos, o mais velho dos evangelistas, nos relata.

É necessário suportar essa verdade, apesar de um tal fim parecer dar razão aos adversários de Jesus: “Amaldiçoado seja todo o crucificado...” (Gal 3,13).

Não obstante, as comunidades dos primeiros narradores cristãos mantêm a confiança na mensagem deste Messias e Filho de Deus – mesmo perante os factos da traição, do suplício na cruz e do grito agónico. Apesar do triunfo dos inimigos, cujo sarcasmo e escárnio é igualmente descrito numa contra-narrativa. Pessoalmente, sempre considerei a cena que Marcos descreve no capítulo 15 do seu Evangelho como a sua mais forte prestação teológica e literária. Uma cena cheia de dramatismo. No início, o narrador deixa acompanhar a morte de Jesus pelo súbito surgimento de uma “escuridão” que se abate sobre toda a terra, um sinal cósmico que pretende assinalar o que aqui está em jogo. Segue-se o grito de agonia do supliciado: “Meu Deus, porque me abandonaste?” E, como se isso não bastasse, dá-se a beber ao moribundo que pende da cruz uma esponja embebida em vinagre. Tinham-no ouvido gritar pelo profeta Elias e perguntam-lhe, entre risadas de escárnio, porque é que Elias não o vem agora libertar. E Marcos escreve então no seu estilo pessoalíssimo: “Mas Jesus, soltando um grito enorme, expirou. E o véu do templo rasgou-se em dois, de alto a baixo. O centurião que estava em frente dele, ao vê-lo expirar daquela maneira, disse: ‘Este era verdadeiramente filho de Deus’” (Marcos 15, 37-39).

Marcos arrisca aqui, como nenhum outro, uma conjugação de uma densidade única. O reconhecimento da divindade de Jesus não ocorre omitindo a cruz, mas, pelo contrário, através dela. Não é negando a tortura que se impõe, mas assumindo a plena consciência da sua realidade. Não é retocando e suprimindo da imagem do Filho de Deus os momentos de escárnio e troça, mas aceitando-os por completo. Quem mais teria ousado, na Antiguidade, mostrar assim um ser divino a morrer desgraçadamente numa cruz, quando todos os outros eram heróis resplandecentes, típicos vencedores e triunfadores genuínos? Quem acaba preso a uma picota não pode ser filho de Deus. E quem é Filho de Deus nunca pode acabar açoitado e ofendido. *Tertium non datur*. Marcos ousa o *tertium*: exortar a fé na divindade de Jesus perante uma imagem em nada dissimulada da cruz. Enquanto Jesus morre, abandonado pelos homens e por Deus, Marcos deixa o centurião romano, que ainda há pouco agiu como carrasco, proferir – em representação de todos os fiéis que

irão surgir – as seguintes palavras: “Este homem era verdadeiramente filho de Deus.” Encontramos assim comprimido no mais reduzido espaço tudo quanto até então era considerado contraditório, escandaloso ou demencial: assistimos à morte do crucificado e assumimos nesse preciso momento: “Este homem é filho de Deus.” Uma inaudita inversão de todos os valores com que até então se identificavam os eleitos filhos de Deus. Toda uma história da dialética do poder e da impotência comprimida no mais denso espaço com não mais que duas frases que contribuirão para fundar a narrativa primária do Cristianismo.

## I. As imagens de Judas nas Escrituras cristãs

Gostaria de exemplificar o modo com que a história de Jesus desenvolve, desde o início, uma força narrativa recorrendo a uma outra micronarrativa. No seu centro deparamo-nos com uma figura concreta e o seu ato: Judas Iscariotes. Todos os Evangelhos o descrevem. No entanto, a pregação paulina e pós-paulina prescindem, necessariamente, da figura do traidor. Enquanto a teologia paulina da cruz desconhece Judas, os quatro Evangelhos, tanto os sinópticos de Marcos, Mateus e Lucas, como o evangelista João, referem-no. No entanto, as suas narrativas não são consensuais. Existem diferenças substanciais, sobretudo no que respeita à motivação do traidor. Há todo um trabalho de reinterpretação e reformulação. Na verdade, a história também está cheia de enigmas. Os enigmas pressupõem perplexidade, confusão, mobilizando tentativas de explicação, por mais provisórias e experimentais que estas se revelem. Ao compararmos as quatro narrativas da traição de Judas, tornamo-nos testemunhas de uma luta por uma explicação plausível para algo que escapa a qualquer plausibilidade, testemunhamos a procura de uma versão (forma) narrativa que mal consegue ocultar a perplexidade. Façamos a prova.

*Marcos*, o mais velho dos evangelistas, ainda se restringe a uma única notícia lapidada sobre o facto da traição atribuída a Judas: “E Judas Iscariotes, um dos doze, foi ter com os sumos sacerdotes para lhes entregar Jesus. Eles, ouvindo-o, alegraram-se e prometeram dar-lhe dinheiro. E Judas espreitava ocasião oportuna para o entregar.”

E a traição ocorre, também isso nos é descrito por Marcos. Após uma “última ceia” com Jesus, Judas aparece com um grupo de homens armados

num olival, em Getsémani, onde Jesus se encontra, e com um beijo dá aos perseguidores o sinal combinado para a captura (Marcos 14, 44).

O que ficamos e não ficamos a saber através desta notícia? Ficamos a saber que:

1. o traidor se chama Judas Iscariotes e pertence ao grupo mais íntimo dos discípulos de Jesus, ao grupo dos doze apóstolos portanto;

2. ao traidor foi oferecido dinheiro pela sua traição;

3. o traidor, que acabou de estar sentado à mesa com Jesus numa derradeira refeição (Marcos 14, 17-19), tira proveito dessa sua intimidade com Jesus para o atraiçoar com um beijo.

No entanto, nada ficamos ainda a saber, nesta mais antiga das narrativas, sobre o motivo de Judas se tornar um traidor. Nada nos é transmitido sobre o que sente enquanto partilha a refeição com Jesus e os outros discípulos, nem sobre o que lhe irá acontecer; nem sequer sobre se aceitou ou não o dinheiro oferecido. No Evangelho de Marcos, apenas uma frase de Jesus sobre o traidor, proferida durante a última ceia, nos chama a atenção: Jesus sabe da traição vinda de alguém pertencente ao círculo dos doze. Ao evangelista interessa-lhe isso, certamente, pois não quer mostrar um Jesus que se entrega cegamente ao seu destino. Enquanto “filho da Humanidade”, ele conhece o futuro e assume a sua missão. O filho da Humanidade segue o seu caminho, deixa Marcos Jesus dizer, e acrescenta: “mas ai daquele por quem o filho da Humanidade é traído. Melhor seria para ele que não tivesse nascido” (Marcos 14, 21). E a frase desperta a nossa atenção precisamente porque ela não só absolve, como também acusa Jesus: como é que ele pode, sabendo da traição, amaldiçoar o traidor, que ainda ali está consigo, sentado à mesma mesa, sem o responsabilizar, chamando-o pelo nome na tentativa de, eventualmente, poder evitar toda a catástrofe? Se afinal ele é “um dos doze” que há já vários anos o acompanha. A micronarrativa em torno de Judas e da sua ação tem aqui o seu início.

Até que ponto isso é verdade apercebemo-nos no livro de Mateus, que depende da descrição de Marcos. Com Mateus dá-se início à psicologização do traidor. E tudo começa porque, a partir de agora, o dinheiro passa a ser o motivo principal da traição. *Em primeiro lugar*, no Evangelho de Mateus, Judas não só deixa de ser o recetor passivo do dinheiro dos sumos sacerdotes, como se torna sujeito do desejo de dinheiro, ou, melhor ainda: objeto da sua própria ganância: “Que quereis dar-me e eu vo-lo trairei?”, põe Mateus

na boca de Judas (Mateus 26, 15). Na verdade, o Evangelista até consegue nomear a soma exata do dinheiro exigido pelo traidor, tão importante lhe parece a história da recompensa monetária: “Eles pesaram para ele trinta moedas prateadas” (Mt 26, 16). *Em segundo lugar*, no Evangelho de Mateus o nome do traidor Judas é nomeado abertamente durante a última ceia: “mas ai daquele por quem o filho da Humanidade é traído”, podemos ler também em Mateus; porém, logo a seguir: “Respondendo, Judas – aquele que o estava a trair – disse: – Não sou eu, pois não, Mestre? Jesus diz-lhe: ‘Tu o disseste.’” (Mt 26, 25). Com esta cena, Mateus caracteriza psicologicamente a figura de Judas de uma forma bem mais assertiva, muito embora tenha, também ele, deixado em aberto a questão fundamental sobre o porquê de Jesus não ter passado para a ofensiva, tendo conhecimento da traição e sabendo quem era, concretamente, o traidor. Judas não só é movido pela ganância como também surge como um astucioso hipócrita. “Não sou eu, pois não, Mestre?” *Em terceiro lugar*, ficamos a saber, no livro de Mateus, algo mais sobre o destino de Judas. O que Marcos tinha deixado em aberto merece agora uma descrição pormenorizada. De outra forma não podia ser. Provavelmente, na comunidade em torno de Mateus os fiéis sentiram a necessidade de castigar o traidor com uma morte merecidamente vergonhosa e um fim correspondentemente miserável. É precisamente nesta cena que a micronarrativa do evangelista Mateus desenvolve a sua dinâmica irresistível. Comparando com o Evangelho de Marcos, o acréscimo narrativo é evidente; na verdade, Mateus é o único evangelista que sente a necessidade de esclarecer a questão do fim do astucioso traidor: “Então, vendo Judas, seu traidor, que ele foi condenado, arrependeu-se e devolveu as trinta moedas de prata aos sumos sacerdotes e anciãos, dizendo: ‘Errei ao trair sangue inocente.’ Porém, eles disseram: ‘O que tem isso a ver connosco? É contigo.’ E atirando as moedas para dentro do templo, Judas saiu e enforcou-se.»

Contudo, os sumos sacerdotes, pegando nas moedas, disseram: “Não é lícito atirar estas moedas para dentro do tesouro, visto que são preço de sangue.” Depois de deliberarem, compraram com as moedas o Campo do Oleiro para sepultura de estrangeiros. Por esse motivo aquele campo se chama até hoje “Campo de sangue”. E foi então que se cumpriu o que fora dito através de Jeremias, o profeta, ao dizer: “E tomaram as trinta moedas de prata, preço do avaliado a quem avaliaram [alguns] dentre os filhos de Israel, e deram-nas pelo campo do oleiro, tal como me ordenou o Senhor” (Mt 27, 3-10).

E *Lucas*? A descrição de Lucas apoia-se, em grande parte, na lacónica narrativa de Marcos, da qual depende, tal como Mateus. Judas combina com os sumos sacerdotes uma soma de dinheiro que irá receber pela sua traição. E é tudo. Em lado nenhum surge o motivo da ganância. Na última ceia também não é pronunciado o nome do traidor, que está sentado à mesa. Embora também aqui a traição seja consumada com um beijo, Lucas mostra-se tão pouco interessado no posterior destino de Judas quanto o seu antecessor Marcos. No entanto, é este evangelista que apresenta, pela primeira vez, um outro motivo importante na história da traição: o motivo do Satanás. Lucas é o primeiro evangelista a interpretar a traição de Judas sob uma perspectiva satânica. Correspondentemente, a sua versão da traição começa com uma frase tão lapidar quanto devastadora nas suas consequências: “Satanás entrou em Judas, o chamado Iscariotes, que era do número dos doze” (Lucas 22, 3). E é tudo. Nada mais nos é dado a saber sobre o porquê e o como. Com isto, Lucas elevou o confronto com a traição de um nível factual (em Marcos) e psicológico (em Mateus) para um nível metafísico. Já não é só a ganância e a hipocrisia que movem Judas, ou qualquer eventual conflito que possa ter existido entre os discípulos acerca da mensagem de Jesus. Lucas prescinde de investigar quaisquer motivos intrínsecos internos ao evocar Satanás. Pela primeira vez na história da tradição cristã o evangelista Lucas transforma Judas num joguete do Demónio, no oponente de Deus: Satanás apoderou-se de Judas.

Decorridas duas gerações da história da cristandade, a história da traição consolidou-se num todo, tanto no aspeto psicológico como no metafísico. Na comunidade do evangelista João, por volta do ano 100 d. C., a narrativa transformou-se já numa certeza inabalável: “Decorrendo o jantar; e já tendo o diabo lançado a intenção de o trair no coração de Judas, filho de Simão Iscariotes” (Jo 13, 2). Com que naturalidade é dito isto. E mais ainda: João combina, precisamente na cena da ceia, diversos motivos apresentados nos Evangelhos de Mateus e de Lucas, sendo que, ao contrário dos sinópticos, João não refere uma “última ceia” de Jesus, devido a motivos compreensíveis relacionados com este quarto Evangelho. Embora também relate um encontro de Jesus com os seus discípulos à mesa, durante uma refeição comum, João descreve a cena com uma carga psicológica e metafísica incomparável em toda a literatura cristã primitiva. Depois de Jesus ter anunciado a traição, o discípulo preferido, que também se encontra sentado à mesa, inclina-se discretamente para ele e pergunta-lhe quem é o traidor.

“Jesus responde: ‘É aquele para quem eu molharei, e a quem darei, este pão.’ Molhando então o pão, dá-o a Judas, filho de Simão Iscariotes. A seguir ao pão, Satanás entrou logo nele. Diz-lhe Jesus: ‘O que fazes fá-lo mais depressa.’ Nenhum dos presentes sabia por que razão ele lhe disse isto. Alguns pensavam, uma vez que Judas tinha a bolsa do dinheiro, que Jesus lhe está a dizer ‘compra aquilo de que precisamos para a festa’ ou para ele dar alguma coisa aos mendigos. Tomando então o pão, Judas saiu logo. Era de noite.”

Embora João, na continuação da narrativa, não refira o beijo de Judas nem o posterior destino do traidor, o encadeamento dos motivos não deixa espaço para qualquer dúvida sobre o fim que o espera como filho do Demónio. Em comparação com Mateus, o narrador João dá um especial relevo à cena da ceia, que descreve ao pormenor. Na densidade da sua dramaturgia ela só pode ser considerada “grande literatura”. Com que mestria consegue ele encadear os diferentes elementos, transformando-os “brilhantemente” através da própria narrativa: o pedaço de pão que acabou de ser molhado numa taça e que, portanto, era suposto simbolizar a irmandade, transforma-se para Judas num instrumento do Demónio. Com aquele “pedaço de pão” Judas como que ingere energia satânica. Permite que o Demónio entre dentro dele. As imagens não nos largam. O que João deixa Judas engolir, o que lhe entra, literalmente, pela goela abaixo, já não é alimento vital, mas um veneno mortal e demoníaco. Com isto, este Judas transformou-se completamente, na narrativa de João, num traidor demoniacamente contaminado. O que também condiz perfeitamente com o motivo da ganância evocado por Mateus. Consequentemente, João também refere esse motivo, ao introduzir a explicação, aparentemente racional, segundo a qual Judas era, de qualquer maneira, o responsável pela bolsa do dinheiro no grupo dos discípulos. Subentendendo: não era pois de espantar que ele se interessasse, acima de tudo, por dinheiro, até porque João já na cena anterior tinha avisado que Judas sempre tinha sido “um ladrão”: “Ele disse isto... porque era ladrão e, como tinha a bolsa do dinheiro, surripiava o que lá era deitado” (Jo 12, 6).

O que temos então? Analisando os livros cristãos primitivos, constatamos que a micronarrativa “traição de Judas” produziu quatro interpretações literárias distintas. Em cada versão podemos observar uma abordagem prospetiva a diferentes motivos para algo que parece ser abissal e para o qual não existe uma explicação plausível. A diversidade das narrativas dá a entender precisamente

isso, bem como a crescente importância que lhe é atribuída a partir de Marcos, passando por Mateus e até João. Concretamente, porém, o “caso” Judas parece ser para todos um caso evidente. Houve um traidor pertencente ao círculo mais restrito que denunciou e entregou Jesus aos detentores do poder religioso. Esse traidor chama-se Judas. O motivo: a ganância. O carácter: hipócrita. Porque é que ele faz isso? Quais são os seus motivos? O mais tardar a partir de Lucas, os fiéis na comunidade cristã primitiva pensam saber que Judas se encontrava sob a influência de Satanás. Com isso, quaisquer outras explicações ou questionamentos tornam-se supérfluos. Harmonizando as diferentes fontes, obtemos uma imagem global: Judas trai o Filho de Deus por ganância sob influência satânica. A traição surge como particularmente infame porque Judas pertence ao círculo mais íntimo dos discípulos e porque esteve sentado à mesa com Jesus durante a “última ceia”. Particularmente hipócrita porque, nessa ocasião, Jesus ainda proferiu um aviso inequívoco dirigido ao traidor. “Mas ai daquele por intermédio de quem o filho da Humanidade é traído. Melhor seria para ele se não tivesse nascido esse homem” (Mt 26, 24). Mesmo assim... O beijo, o mais íntimo sinal de confiança entre duas pessoas, é aproveitado como sinal do engano, da dissimulação, da traição ao amigo. Isso irá caracterizar Judas para todo o sempre. Ele e todos os Judas da história. Não é pois de espantar que o fim de um tal homem tenha, forçosamente, de ser terrível. Em todo o caso, Mateus parece particularmente interessado em descrever ao pormenor a morte de Judas.

Um caso claro do Bem contra o Mal, de Deus contra Satanás, de que outra forma podíamos interpretá-lo? De facto, durante séculos a interpretação do caso deste Judas oriundo de Iscariotes pareceu concluída. Na história da teologia e da pregação cristã ele torna-se a figura de projeção do ódio a tudo quanto surge como mentira, engano e traição; na verdade, ele torna-se a própria negação do que é cristão, mobilizando o ódio a tudo o que parece conspirar contra o que é cristão, a começar pelos “judeus”. Judas, Jeduha, literalmente “o judeu”, torna-se assim na figura simbólica do povo dos traidores *per se*, para toda a eternidade responsável pelo assassinio do Cristo. Na figura simbólica para todos os defeitos de carácter atribuídos ao “judeu”: ganância, hipocrisia, mentira, traição...

Só no século xx os escritores questionam esta imagem, ousando formular uma leitura nova e diferente da história de Judas. Mas é a própria

questionabilidade da história, evidente desde o início, que primeiro irá estimular a sua produtividade literária. Histórias demasiado evidentes são estéreis, as enigmáticas e contraditórias tornam-se literariamente férteis. E o drama Jesus-Judas não para de produzir interrogações e perplexidades. Será assim tão evidente, a história de Judas que a primitiva comunidade cristã nos lega? Ou não estará cheia de incoerências e contradições em relação a outros textos do mesmo Novo Testamento? Traição e enforcamento sabendo Jesus de tudo – será isso compatível com a mensagem do Sermão da Montanha, do amor aos inimigos? Tendo constituído a ceia de despedida uma derradeira celebração do amor “em sua memória”, será possível que um dos companheiros de percurso mais íntimos possa cometer o seu ato vergonhoso, estando ele consciente de tudo? E os motivos de Judas, o seu carácter? Será plausível aquilo que nos é transmitido? Ter-nos-á sido transmitido tudo? Talvez tudo se tenha passado de uma forma completamente diferente. Poderá Judas ter atuado por outros motivos, que não esses, tão infames? E o aspeto metafísico? Se o Demónio está em jogo não é lançada também a questão da teodiceia? Ela teria de arder como uma ferida: porque é que Deus-Pai, na Sua justiça, permite que *o seu Filho* seja vítima da traição, da mentira, do engano? Finalmente, será possível transformar Judas de uma forma tão cruel no filho de Satanás, condenando-o ao inferno, sem interpelar Deus, o Justo? Consequência: as narrativas do Novo Testamento libertam agora, já não a nível interno, eclesiástico, mas externo, não cristão, uma nova dinâmica, capaz de produzir literatura. Aponto para dois exemplos: Walter Jens e Amos Oz.

Mudança de cena.

## II. A beatificação de Judas: Walter Jens

Em 1975 Walter Jens apresenta o seu mais importante trabalho em prosa e dá-lhe o título *Der Fall Judas (O Caso Judas)*. Antecipamos duas considerações. A ideia-base: Walter Jens parte do princípio, que desenvolve ao longo da obra, que existiu um *Processo para a Beatificação de Judas*! O que a nós, leitores, nos é dado a ler são assim os apontamentos de um certo Dr. Ettore J. Petronelli, datados de 1974, que *a posteriori* nos relata o papel que desempenhou como procurador na Congregação para as Causas dos Santos do Vaticano, convocada num processo sensacional. Tudo tinha começado em 1962

porque o requerimento de um certo padre franciscano chamado Berthold B., apresentado em Jerusalém, para a beatificação de Judas, tinha, contra o que era de esperar, merecido a aprovação do patriarca competente, o qual, após um primeiro “processo informativo” previsto canonicamente, o reencaminhara para Roma, para que fosse tomada uma decisão. Uma primeira surpresa: em vez de ter sido sumariamente considerada absurda e nula, a pretensão do padre é encaminhada para a instância seguinte na hierarquia eclesiástica. Afinal de contas, o requerimento solicita, textualmente, que “se abra um processo formal, ao cabo do qual se deva pronunciar que Judas, o homem de Kerioth, foi recebido na plêiade dos beatos – por ter sido um mártir que se manteve até à morte fiel a Jesus Cristo”. Uma ideia literária brilhante que o homem de Buenos Aires certamente invejaria ao de Tübingen.

Excetuando algumas breves passagens narrativas intercaladas, o livro é portanto composto, do ponto de vista da sua estrutura formal, por excertos com conclusões ou longas passagens de citações retiradas das atas do processo de Jerusalém redigidos pelo Dr. Petronelli. Podem reconhecer-se quatro partes:

- (1) O requerimento do Padre Berthold como “Postulador” no processo de Jerusalém;
- (2) Os relatórios do patriarca sobre a pessoa do requerente, bem como sobre o decorrer do processo, depoimentos das testemunhas, argumentos, teorias e o voto positivo com o encaminhamento para a congregação dos ritos romana; aos quais se segue
- (3) o relatório sobre a contra-avaliação elaborado pelo promotor da Fé em Jerusalém.

O livro termina

- (4) com um aditamento que relata o posterior destino dos dois protagonistas, o Padre Berthold e o Dr. Petronelli.

Tudo isto nos mostra já que Jens no seu *O Caso Judas* analisa as fontes do Novo Testamento sob um ponto de vista atual, tendo em conta 2000 anos de história da receção dos acontecimentos narrados. Tal como Borges, Jens também já não pode recorrer à forma de um romance sobre Jesus narrado convencionalmente. Para um narrador contemporâneo a problemática é bem mais complexa. As exegeses críticas simplesmente não podem ser excluídas. Até porque os Evangelhos não são biografias exaustivas, e muito menos uns quaisquer elaborados psicodramas. Nenhum narrador pode já fazer de conta que

é só preciso “reinterpretar” os sucintos textos numa perspectiva psicológica para que eles voltem a ganhar plausibilidade, sobretudo se se desconfia deles. Jens respeita esta nova complexidade ao atribuir à sua versão do Judas a forma de um *estudo de caso forense*. Ela possibilita objetividade e densidade informativa na apresentação, exige um estilo sucinto, austero e rigoroso e pressupõe precisão e assertividade na concretização argumentativa, sem ter de recorrer às construções de um Borges. A “forma aberta” da apresentação é comparável a um ato de pensar em voz alta e coloca assim aos leitores um desafio para que não deixem de se confrontar de uma forma crítica com a constelação de problemas exposta.

Mas porquê um processo de beatificação, e logo para Judas? Porque o padre franciscano de Jerusalém pensa ter reconhecido que a imagem de Judas que os Evangelhos transmitem, sobretudo o de João, é uma imagem adulterada pelo ódio e por ressentimentos. Na verdade, teria de ser precisamente ao contrário: “Se ele se tivesse recusado a entregar Nosso Senhor Jesus Cristo aos exegetas e sumos sacerdotes, se ele tivesse dito ‘Não, eu não o faço, não agora nem em toda a eternidade’, quando Cristo lhe implorou que fosse misericordioso e aceitasse um fim; se ele se tivesse negado a assumir o seu destino e rejeitasse o ato que tinha de ser praticado para salvação de todos nós – então ele ter-se-ia tornado traidor perante Deus. Sem Judas não haveria cruz, sem a cruz não poderia ser consumado o plano de redenção. Sem aquele homem não haveria Igreja, sem o traidor não haveria tradição” (*O Caso Judas*, p. 8).

Por isso o requerimento para que Judas seja declarado testemunha de Cristo que se manteve fiel à sua missão: “Ao cumpri-la, tornou-se cumpridor do plano divino – e de uma forma voluntária – de livre vontade. E precisamente nesta situação: que houve aqui alguém que concordou em entrar na pele do Satanás, de desempenhar o papel de Gengis Khan ou de Eichmann; que alguém por sua livre vontade se dispôs a tornar-se objeto de demonstração para que, por este meio se demonstre, *ex negatione*, que todos nós, humanos, necessitamos da redenção, após a queda de Adão” (p. 9).

E por isso mesmo, porque o objetivo do ato de Judas foi a consumação do plano de redenção divino, Judas nunca pode ter sido um traidor. E porque não foi traidor, também não foi o réprobo, o Demónio em corpo de gente. Quem é ele então? Ele foi o *irmão de Jesus*, aquele que o ajudou a consumir o seu destino. Pela vontade de Jesus e de Deus ele só pode ter sido o irmão! Senão

o quê? Senão, como pode ler-se no requerimento do Padre Berthold, teríamos que transformar *Jesus* “num Demónio que joga connosco, que nos leva a cair em tentação, que nos deixa mesmo tornar-nos criminosos”. Teríamos de admitir que *Jesus* (se soube que Judas o iria trair) se deixou utilizar, permitindo que um ignorante caísse na armadilha” (p. 14). De contrário, teríamos de acreditar que Deus, “como um Cesare Borgia pairando sobre as nuvens, decidiu tornar Judas a vítima e que o homem da foice (pois outra coisa não seria!) teria, mesmo assim, de ser responsabilizado pelo seu ato: réprobo e – culpado!” (p. 91). O Padre Berthold tinha pois reconhecido: quem interpreta Judas como um traidor satânico da maneira tradicional lança sobre *Jesus* uma sombra moral e vê-se confrontado com o problema da teodiceia.

É este também o motivo decisivo pelo qual, na narrativa de Jens, o Doutor Petronelli – no início um mero relator, perfeitamente neutral – se identifica, posteriormente, com o ponto de vista do Padre Berthold, pois também ele percebeu, através do estudo das atas, o que está em jogo, no caso Judas, sob o ponto de vista cristológico e teológico: “Eu, porém, recuso-me a acreditar num tal *Jesus*: um Cristo sem misericórdia que transforma o pão da sagrada comunhão numa cápsula de cianeto: ‘*A seguir ao pão, Satanás entrou logo nele.*’ E recuso-me também a confiar no dogma de um promotor da Fé que me quer convencer que não é nenhum disparate falar, simultaneamente, da perpétua expulsão do ser humano e da sua liberdade [...] Não, recuso-me a pronunciar o *credo quia absurdum*. Recuso-me a admitir que a liberdade de Deus diminui se a minha – e a de Judas – aumenta. Recuso-me a duvidar, nem por um segundo, que Judas entregou Nosso Senhor *Jesus Cristo* de livre vontade – e porque Deus assim o quis” (pp. 90 e s.).

Mas uma tal pretensão não acarretaria consigo, por princípio, a dissolução de todos os esquemas seguros, de todos os sistemas de valores consolidados? Não são o Céu e o Inferno que aqui são abalados? E falar da beatificação de Judas não significaria, em última consequência, admitir a própria beatificação do Diabo? Quem coloca tais questões revela ter compreendido a estratégia narrativa do autor. De facto, o que este pretende, através da sua reavaliação de *O Caso Judas*, é questionar e pôr em movimento os tradicionais esquemas de julgamento: sob o ponto de vista existencial e teológico uma intenção de maior seriedade do que a que rege Borges, o virtuoso das *Ficções* com os seus jogos de pensamentos. O que se pretende que seja abalado é o pretenso eterno dualismo nas cabeças das pessoas: o impulso

para a constante construção de um “outro” que é o inimigo. Abalada deve ser uma teologia focada na história da salvação que sempre necessitou da sua história da condenação, das suas vítimas como polo oposto e que tão segura está dos seus esquemas: aqui o bem, ali o mau, aqui o devoto, ali o insidioso, aqui o fiel, ali o infiel.

É por isso que o autor deixa o seu Dr. Petronelli passar por um processo de tomada de consciência em representação do leitor ideal: o que é que a tradição cristã não deixou de fazer do Judas? O que os escultores, poetas, pintores, teólogos e príncipes da igreja não deixaram de projetar, ao longo da História, sobre esta figura? Tudo o que é hediondo e disforme, tudo o que é sujo e perverso, tudo o que é infame e depravado. Basta ler as tiradas de Lutero contra Judas, ou os pasquins antissemíticos dos fascistas alemães: “Judas o usurário, o protótipo do cobrador de juros no gueto. Judas o traidor: porta-voz de um povo que abandonou Jesus e que por isso tem de ser exterminado. Judas o filho do Demónio, que aos filhos ensina a arte demoníaca” (pp. 87 e s.). Que herança portanto: Judas transformado na figura negativa por excelência, com que se identifica todo um povo demonizado em nome da cruz.

Tanto para o iniciador do processo como para o protagonista do caso as consequências são graves, pois lutar pela reabilitação de Judas significa ficarem, eles próprios, estigmatizados, serem encarados como perturbadores da paz e marginais. O Padre Berthold acaba por sofrer isso no próprio corpo. Quanto mais ele insiste na conclusão do processo em Roma, tanto mais a sua imagem se vai tornando idêntica à imagem do traidor para a comunidade “cristã” que o rodeia. *O Caso Judas* tem um efeito catalisador: preconceitos fazem-se de novo sentir, rancores, sentimentos de ódio. Escritos e cartas ofensivas anónimas acusam e marcam o padre. *O Caso Judas* arranca a máscara beata aos hipócritas da sociedade cristã. “Quando vi o Padre B.”, deixa Jens dizer o Dr. Petronelli, “soube que ele ainda cá está entre nós: Judas, o desmancha-prazeres. Judas, o acossado. Uma vítima da inquisição; uma vítima dos promotores da Fé – era ele que tinha de ser ajudado.” E Petronelli, a quem o padre recorre no seu desespero, ajuda-o de facto. O que traz consequências também para ele: perde o cargo, é-lhe aberto um processo e proíbem-no de exercer as suas funções. Porém, quanto mais Ettore sente que *O Caso Judas* não é apenas uma curiosidade histórica, mas espelha antes uma realidade atual, tanto mais ele reconhece não apenas o seu “caso” mas o facto de Judas se ter transformado, há muito, numa *figura simbólica* para “todos aqueles

milhões que a ortodoxia (seja ela qual for) condenou – pela sua sinceridade, frequentemente também apenas por serem diferentes. Judas então torna-se num símbolo do judeu e do gentio, do comunista, do negro e do herege – de todos os que foram demonizados e transformados em bodes expiatórios. Nesse caso ele bem merecia ser distinguido como mártir e reconhecido pelo tribunal – duplamente e muitas mais vezes ainda, merecendo amplamente ser por isso beatificado pela nossa Igreja Católica, à qual eu, Ettore J. Petronelli, me mantereí fiel até à minha morte. De um modo ou de outro: a Congregação tem agora de atuar. Honra a Judas. Honra às vítimas” (p. 93).

O aspeto decisivo, sob o ponto de vista teológico, em Jens (e nisso ele distingue-se de Borges): transformar o maldito em mártir, o traidor em irmão e cúmplice significa, partindo da pessoa e do caso de Jesus, estabelecer outros critérios de avaliação. Sem uma outra imagem de Jesus, *O Caso Judas* seria um caso desesperado. Mas como da mensagem de amor de Jesus nos vem a esperança, *O Caso Judas* acaba por ser um caso Jesus; só partindo dele é que esse caso adquire a sua profundidade de foco teológica: não pode haver redenção definitiva à custa dos que não foram redimidos; não pode haver eterna bem-aventurança perante a condenação eterna; não existe o Céu enquanto houver o Inferno. É por isso que Jens junta numa nota a *O Caso Judas* a seguinte frase: “Não esqueçamos: em Jerusalém *dois* homens penderam do madeiro. Foram *duas* as vítimas. O campo de sangue e o cemitério são idênticos.

*O Caso Judas*, que é um caso de todos aqueles outros que, como estigmatizados, remetem para aquele que pende da cruz, marcado, aguarda uma nova decisão. As atas estão abertas” (p. 95).

Uma vez mais: mudança de cena.

### III. O pacificador – um traidor: o romance *Judas* de Amos Oz

Já passou muito tempo desde que um pensador judeu pôde dizer: “Acredito plenamente que, no contexto do seu renascimento, a comunidade judaica irá estudar Jesus. Mas também acredito piamente que nós nunca iremos reconhecer Jesus como um Messias que chegou.” Uma frase ousada, escrita por Martin Buber, um dos maiores pensadores judeus do século xx, em 1946, após o genocídio perpetuado sobre o povo judeu. E também profética. Menos

de 70 anos mais tarde, um outro escritor judeu, Amos Oz (nascido em 1939, em Jerusalém), põe na boca de uma das personagens principais do seu novo romance, *Judas*, a seguinte frase: “Eu não acredito, nem por um segundo, que Jesus tenha sido Deus, ou filho de Deus. Mas gosto dele. Amo as palavras que ele disse. Amei-o desde que li pela primeira vez a sua mensagem no Novo Testamento, quando tinha 15 anos” (p. 129).

Mas o que leva uma personagem de um romance de Oz a ocupar-se assim, tão intensamente, com Jesus? A resposta: porque ele não consegue libertar-se de uma das figuras mais enigmáticas e, simultaneamente, mais abissais, sob o ponto de vista das suas consequências históricas, da história da fé judaica – do companheiro de Jesus, Judas Iscariotes. E o que é que lhe interessa na história de Judas? Resposta: ela representa simplesmente a história original de uma traição, narrada ao longo dos milénios à custa dos judeus. De todos os discípulos judeus de Jesus, deixa Oz dizer uma outra das suas personagens, Judas foi o único a ser escolhido como o “judeu que se destacou”. Mais do que os outros ele foi “escarnecido e detestado: como personificação da traição e como personificação do Judaísmo e como personificação da relação entre o Judaísmo e a traição”. “Jehuda”, pronunciado da maneira hebraica, é um nome judeu perfeitamente banal; se dissermos “Judas” é um sinónimo de insidiosa traição. Desde os tempos de Judas que os “judeus” foram demonizados como povo de “traidores”. É esta a situação inicial também para Oz, que nesse aspeto não se distingue das posições de Walter Jens.

Mas em vez de narrar, uma vez mais, uma história em que o objetivo principal é uma crítica radical a esse antijudaísmo cristão e eclesiástico, Oz confronta-se com padrões de traição ocorridos na própria história israelita contemporânea. É nisso que consiste a provocante originalidade do seu romance. Inúmeros autores debruçaram-se já sobre a figura de Judas, Oz sabe-o bem, todavia ele é o primeiro que, enquanto escritor israelita e judeu, ousa dirigir, de uma forma autocrítica, o olhar para dentro. Porque o que ele nos conta é uma história que se confronta com as origens do Estado judeu, em 1947/1948, bem como com as oportunidades tragicamente falhadas para uma coexistência pacífica entre israelitas e palestinianos. E o que é que elas têm que ver com *O Caso Judas*?

A ação do romance de Oz decorre em Jerusalém, nos anos de 1959 e 1960. Por essa altura ocorreram acontecimentos históricos de grande relevância. No dia 14 de maio de 1948, David Ben-Gurion tinha declarado a independência

do Estado de Israel, do qual ele viria a ser o primeiro primeiro-ministro; poucos dias mais tarde, Israel vira-se obrigado a iniciar uma guerra pela sua sobrevivência com os seus vizinhos árabes, uma guerra que se arrastaria ao longo de 15 meses. Já em 1956 tinha havido um segundo conflito armado que ficou conhecido na História como a Crise de Suez ou a Campanha do Sinai. Nos finais da década de Cinquenta Israel encontrava-se portanto mais ameaçada do que nunca. Embora a declaração de um Estado próprio tivesse dado a independência ao país, a guerra produzira, simultaneamente, entre os refugiados palestinianos, uma catástrofe humanitária que se tornaria numa constante fonte de ódio e de vingança. Segurança? Coexistência pacífica? Não foi isso que Israel ganhou. No entanto, alguns israelitas perspicazes, entre os quais pontificava Martin Buber, tinham previsto essa catástrofe humanitária, bem como a conseqüente precariedade ao nível da segurança interna. Muito antes da fundação do Estado eles haviam preconizado formas de coexistência cooperativa entre israelitas e palestinianos, como por exemplo num Estado comunitário binacional, com os mesmos direitos para israelitas e palestinianos. Porém, a fundação unilateral do Estado judeu e a guerra que se seguira tinham liquidado tais planos: a violência produzira contraviolência, a vingança novas vagas de vingança. Uma espiral fatal que ainda hoje se faz sentir. Mas teria podido ser tudo completamente diferente?

Com o seu romance Oz volta a desenrolar esta história da fundação em debates controversos. Assim, ele deixa um jovem, Schmuel Asch, começar a trabalhar em casa de um ancião chamado Gershom Wald; a procura do emprego surge no seguimento de uma crise privada, que o obrigou a abandonar o curso universitário, e as suas funções como hóspede consistem em dar assistência e servir de leitor ao ancião deficiente, a troca de comida e alojamento. Simultaneamente, Asch encontra na nova casa uma mulher de 45 anos, Atalja Abrabanel, pela qual logo começa a sentir uma forte atração erótica. Ela é nora de Wald, pois foi casada com o seu filho Micha, que sofreu uma morte horrorosa durante a guerra da independência, tendo o seu cadáver sido mutilado e profanado. Esta vivência traumática marcou não apenas Atalja, que nunca chegou a ter filhos, como paralisou também os dois anciãos, Gershom Wald e o pai de Atalja, Schealtiel Abrabanel, que tinham vivido juntos na mesma casa. Antes da morte do filho e genro os dois homens tinham debatido apaixonadamente sobre os ideais originais do sionismo, a fundação do Estado e o papel de Ben-Gurion. Oz não inventou esses debates. Eles espelham

conflitos internos judeus dentro do próprio movimento sionista antes e depois de 1948.

No livro de Oz, Schealtiel Abrabanel, entretanto falecido, é um alto funcionário da organização mundial sionista, com funções de chefia na direção da Jewish Agency. Mas enquanto o seu Gershom Wald considera Ben-Gurion um dos maiores comandantes “que os judeus jamais tiveram”, “maior ainda que o Rei David”, Abrabanel vê-o como um “caçador de ratazanas”. Porque com a fundação unilateral do Estado ele tinha conduzido o povo judeu “para o matadouro”, “para a matança”, para “a expulsão”, gerando “um ódio eterno entre duas comunidades”. À semelhança de Martin Buber, Abrabanel pertencera àquele grupo de sionistas que nunca haviam confundido o sionismo com o nacionalismo judeu e que tinham pretendido criar uma comunidade judaica modelo após o regresso a Sião. Como a “Luz dos Povos” essa comunidade devia irradiar o seu brilho sobre toda a Humanidade. E o acordo com os vizinhos árabes era encarado como um natural imperativo da justiça.

Esse é o motivo pelo qual, no romance de Oz, Abrabanel tinha considerado a guerra de 1948/1949 como um “desvario de Ben-Gurion”, o “desvario de todo um povo”, ou melhor: “o desvario de dois povos”. Os jovens de ambos os lados deviam ter “deitado fora as armas”, deviam “ter-se recusado a lutar”. E ele bem se opusera à ideia de um Estado judeu independente que conduziria a uma guerra sangrenta contra todo o mundo muçulmano. Pelo menos duas vezes por semana Abrabanel fora visitar os seus amigos árabes durante o conflito. “Amigos do coração” tivera ele entre os árabes muçulmanos, e aprendera a falar árabe desde criança e a defender uma via alternativa da cooperação sem necessidade de instituições estatais de ambos os lados. E isso porque Abrabanel pertencera ao grupo daqueles que “não acreditam em nenhum Estado”, nem mesmo num Estado de dois povos, judeus e árabes. Ninguém devia erigir um Estado na Palestina, dissera ele a Wald: “Ele (Abrabanel) encarava a visão de um mundo dividido em centenas de países e fronteiras, com arame farpado, bandeiras, exércitos e moedas diferentes, como uma via errada, uma opção primitiva e assassina, uma ideia que sobrevivera a si própria e que devia desaparecer do mundo o mais depressa possível. Ele não se cansava de me perguntar porque é que tínhamos assim tanta pressa em erigir aqui, com sangue e fogo, um Estado liliputiano, à custa de uma guerra eterna, se no mundo os Estados não tardariam a desaparecer, para dar lugar a inúmeras comunidades com línguas diferentes e capazes de coexistirem lado a lado sem o

brinquedo destrutivo da soberania política e militar, sem fronteiras fixas e armas assassinas. [...] Ninguém devia erigir aqui um Estado, dizia ele, nem judeu nem árabe. Devíamos viver lado a lado e uns com os outros, judeus e árabes, cristãos e muçulmanos, russos e circassianos, gregos e católicos e armênios, comunidades vizinhas por nenhuma fronteira separadas. Pouco a pouco, talvez comece então a desaparecer o medo dos árabes daquilo que eles consideram o mais ambicioso plano dos sionistas, que é tornar judaico todo o território. Nas nossas escolas as crianças aprenderão árabe e nas deles hebraico. Melhor ainda, achava ele, seria fundar escolas comuns” (pp. 245 e s.).

Porém, os partidários de Ben-Gurion tinham criticado Abrabanel, classificando-o de “sonhador” e considerando a sua aproximação aos palestinos como “irrealista”. Após a fundação do Estado de Israel, Abrabanel vê-se assim denunciado como sendo um “amigo dos árabes” que, pretensamente a troco de dinheiro, se tinha vendido aos árabes. Cursara mesmo o boato que seria o “filho ilegítimo de um árabe” e a imprensa hebraica começara a caluniá-lo, chamando-lhe “muezim”, “xeque Abrabanel” ou “espada do Islão”. Resumindo e concluindo: o sionista apaixonado e convicto Schealtiel Abrabanel tinha-se visto, subitamente, desconsiderado e ostracizado pelo seu próprio povo, que o encarava agora como um traidor. E isso não obstante ele sempre se ter assumido como sionista, chegando mesmo a afirmar que “fazia parte daquela meia dúzia de sionistas genuínos que não viviam obcecados com a ideia nacionalista”. Por fim, amargurado, acabara por abandonar a organização mundial sionista, não porque tivesse deixado de o ser, mas porque estava convicto de que todos os outros se tinham extraviado quando decidiram seguir cegamente a “loucura do Ben-Gurion”.

Oz chega assim ao seu tema e aqui fecha-se o círculo em torno do drama Jesus-Judas: quem é o verdadeiro traidor? As referências são estabelecidas diretamente no romance. Oz deixa o jovem Schmuël Asch redigir, ao longo da obra, uma já iniciada tese subordinada ao tema “Jesus, Judas Iscariotes e os Judeus”. Tomando como referência a imagem de Judas, transmitida e congelada ao longo dos séculos pelos cristãos, o jovem investigador postula que não é, de modo nenhum, tão evidente que tenha sido ele o verdadeiro traidor dos grandes ideais. É mesmo provável que aquele que *foi feito* traidor tenha sido, originalmente, o mais fiel seguidor, o mais íntimo amigo e o companheiro mais disposto a sacrificar-se. Assim, a pretensa traição não seria outra coisa senão uma derradeira prova de amizade e fidelidade aos ideais comuns.

E é de acordo com este seu postulado que o jovem investigador de Oz reconstrói o papel de Judas, apoiando-se sempre numa exegese precisa dos textos do Novo Testamento. A ideia de descrever um herói ocupado a redigir um trabalho académico sobre Jesus e Judas dá a Oz a possibilidade de reexaminar uma vez mais todas as fontes cristãs e judaicas existentes e de se confrontar, enquanto judeu, com Judas, focando um tema que os próprios judeus, no passado, raramente ousaram questionar. Como Oz reconhece numa entrevista dada em março de 2016, dados autobiográficos desempenharam um papel importante neste interesse, nomeadamente o seu parentesco com Joseph Klausner (1874-1958), cujo livro *Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre (Jesus de Nazaré: a sua época, a sua vida e os seus ensinamentos)* o tornou um dos maiores investigadores judeus de Jesus no século xx: “A história de Jesus já me fascinava antes mesmo de ter lido pela primeira vez o Novo Testamento, e sobretudo a relação de Jesus com Judas pareceu-me sempre particularmente enigmática. O meu tio-avô Joseph Klausner, um estudioso das religiões muito conhecido no seu tempo, era da opinião que Jesus tinha nascido e morrido como judeu e ao longo de todos estes anos da minha entretanto já longa vida eu nunca consegui encontrar uma explicação para o facto de Judas o ter traído. Por que motivo um homem relativamente abastado da Judeia teria aceitado cometer uma tal traição a troco de 30 moedas de prata? Uma quantia que talvez equivalha hoje a 800 euros. Porque é que Judas teve de identificar Jesus com um beijo, se toda a Jerusalém o conhecia depois de ele ter andado por lá a pregar? A história sempre me pareceu, portanto, de certa forma pouco convincente, embora nunca me tenha largado porque Judas personifica, de alguma maneira, o Chernobil do antissemitismo. Desde há 2000 anos que nós, os judeus, somos Judas para os que odeiam os judeus, e em algumas línguas, como por exemplo no alemão, as duas palavras são praticamente idênticas, e o que elas significam é simplesmente ‘traidor’.”

Após verificação de todas as fontes, Oz deixa o seu jovem historiador Schmuël Ash chegar a uma conclusão: originalmente enviado pela classe dominante dos sacerdotes para espionar o movimento liderado por Jesus, Jehuda acaba por se tornar um dos seus mais fervorosos apoiantes, devido sobretudo ao poder da sua mensagem de amor, capaz de romper com todas as fronteiras. Na verdade, e depois de ter assistido a muitos dos milagres de Jesus, sobretudo com doentes, ele acredita sinceramente na divindade

do Nazareno. Decide-se assim por pôr em prática um ousado plano. Judas “encena” conscientemente a crucificação de Jesus para que depois, através do por ele aguardado milagre da descida da cruz de Jesus, o mundo, em seguida, perante tal maravilha, se renda completamente ao Salvador.

O plano falha, como se sabe. Judas vê-se obrigado a assistir ao sofrimento pavoroso de Jesus e enforca-se. Mas será isso traição? Embora se tenha enganado em relação a Jesus, ele agiu movido pela confiança no seu poder divino, pela lealdade e pelo amor que sentia por ele. Nesse aspeto, Oz pensa o mesmo que Walter Jens. Com Judas não morreu, portanto, o “filho do Demónio”, mas antes “o primeiro, o derradeiro, o único cristão”, aquele que, cheio de fervorosas expectativas, acreditara num mundo redimido pela divindade de Jesus. E na medida em que Oz impõe ao seu herói uma nova leitura dessa história original de uma pretensa traição, desconstruindo-a e fraturando-a, isso acaba também por ter consequências para toda a abordagem ao “Caso Abrabanel”, bem como para todos aqueles que, ao longo da história, foram estigmatizados como “traidores”. Terá o apologista da paz, em 1948/1949, sido um “traidor” cego ou, pelo contrário, um pacifista clarividente? A reinterpretção de *O Caso Judas* lança um novo questionamento do ainda pendente “Caso Schealtiel Abrabanel”.

Amos Oz nasceu em 1939, em Jerusalém, e tem nacionalidade israelita desde o seu nascimento. O que ele escreveu foi um romance político de ideias, motivado pelo sofrimento perante a precária situação de segurança em que o país vive e pelas oportunidades perdidas para construir a paz, acrescido de uma pequena história de amor entre o jovem Schmuél Asch e a filha viúva de Abrabanel. Atalja sabe defender a herança do pai, apesar desta há muito se encontrar desatualizada ao nível da política real interna do país. Com o seu romance Oz, porém, mantém viva, sob as cinzas das esperanças perdidas, as brasas de um outro sionismo. De um sionismo que, com Israel, aspirava a bem mais do que a fundação de um Estado igual a tantos outros; de um sionismo que, pelo contrário, se orientasse por um ideal bíblico, fundado nas ideias da Justiça e de uma nova comunidade. Os cínicos de ambas as fações costumam menosprezar esses debates, classificando-os como devaneios de sonhadores ingénuos. Uns apressam-se a legitimar atentados terroristas, enquanto os outros não param de construir cada vez mais muros e vedações contra o terror. E a espiral da violência continua a girar. Contra tudo isso escreve Oz uma já quase desesperada contranarrativa em que motivos pessoais

desempenham também um papel. Na mesma entrevista o autor refere que “ele próprio já muitas vezes foi acusado pelos seus compatriotas israelitas de ser um traidor”. Mas, tal como Schmuél Asch no romance, também ele acha que, muitas vezes, um traidor é apenas uma pessoa que “aos olhos daqueles que nunca mudam e temem ou odeiam qualquer alteração, ousa submeter-se a uma mudança”. Chama-se muitas vezes “traidor” a alguém que está “à frente do seu tempo”.

Cofundador do “movimento *peace-now*” em Israel e apologista de uma solução de dois Estados, Amos Oz dá à literatura a oportunidade de contrariar com alternativas a realidade vigente e de retomar a discussão de antigos ideais, contribuindo assim para que a derradeira centelha não se extinga definitivamente. Nesta compreensão da literatura ele identifica-se com Borges e Jens. Mas o romance de Oz é também um sinal importante vindo do próprio Israel. Uma voz judia sobre o tema “Judas, o traidor”. E ela surge no momento exato para impedir que o cinismo da *Realpolitik* tenha a última palavra. O seu romance mostra-nos duas coisas: que a política do atual governo israelita não é “sem alternativas”. Nem nunca o foi. E que *O Caso Judas* ainda não foi contado até ao fim. Na verdade, ele é continuamente retomado em alternativas sempre novas, quer seja num contexto europeu-cristão ou judeu do Médio Oriente. E quanto aos escritores? Esses são os guardiões de um legado. Desde o início até aos nossos dias, o drama de Jesus e Judas ainda não foi contado até ao fim.

## Bibliografia consultada

### 1. Literatura exegética e teológica mais recente sobre Judas

- H. Wagner (ed.), *Judas Ischariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?*, Frankfurt/M., 1985 (Judas Iscariotes. Drama humano ou da história da salvação?).
- H.-J. Klauck, *Judas – Ein Jünger des Herrn*, Freiburg/Br., 1987 (Judas – Um Discípulo do Senhor).
- B. Dieckmann, *Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung*, München, 1993 (Judas como bode expiatório. Uma história trágica de medo e retaliação).
- M. Krieg – G. Zangger-Derron (ed.), *Judas: Ein literarisch-theologisches Lesebuch*, Zürich, 1996 (Judas: um livro de leitura literário e teológico).
- M. Meiser, *Judas Iskariot*, Berlin, 2004.

## 2. Autores e textos mencionados

Jorge Luis Borges, *Drei Fassungen von Judas* (1944), in: *Ges. Werke*, hrsg.v. Gisbert Haefs und Fritz Arnold (Die Erzählungen erster Teil: Universalgeschichte der Niedertracht / Fiktionen / Das Aleph, übers. V. Karl August Horst, Wolfgang Luchting u. Gisbert Haefs), München-Wien, 1991, S. 223-229 (Jorge Luis Borges, Três Versões de Judas).

Walter Jens, *Der Fall Judas*, Stuttgart, 1975 (O Caso Judas).

Do mesmo autor: *“Ich, ein Jud”*. *Verteidigungsrede des Judas*, in W. Jens, *Zeichen des Kreuzes. Vier Monologe*, Stuttgart, 1994, S. 21-29 (Eu, um judeu – Discurso de defesa de Judas).

Amos Oz, *Judas, Roman*. Traduzido do hebraico por Mirjam Pressler, Frankfurt/Main, 2015 (Edição portuguesa: Dom Quixote, 2016).

Do mesmo autor: *Judas und Jesus*, Stuttgart – Ostfildern, 2018.

## 3. Para aprofundar o tema

Karl-Josef Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Die Bilanz eines Jahrhunderts*. Originaltexte und Einführungen, Stuttgart-Ostfildern, 2010 (Jesus no espelho da literatura universal. O balanço de um século. Textos originais e introduções).

Do mesmo autor: *Walter Jens. Literat und Protestant*, Tübingen, 2013 (Walter Jens. Escritor e protestante)

*Odysseus und Jesus. Zu zwei Schlüsselfiguren im Werk von Walter Jens*, in: *Walter Jens: Redner – Schriftsteller – Übersetzer*, hrsg. V. Joachim Knappe u.a., Tübingen, 2014, S. 23-37 (Ulisses e Jesus. Sobre duas figuras-chave na obra de Walter Jens).

*Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh, 2015 (Martin Buber e o seu desafio ao Cristianismo).

Bernd Feininger, *Amos Oz verstehen. Literatur und jüdisches Erbe im heutigen Israel*, Frankfurt am Main, 1988 (Entender Amos Oz. Literatura e herança judaica no Israel contemporâneo).

Yair Mazor, *Somber lust: the art of Amos Oz*, New York, 2002.

## 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 Belo<sup>1</sup>

## 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)<sup>2</sup>

---

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

<sup>2</sup> 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 história<sup>3</sup> 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 traído<sup>4</sup> ficam inextricavelmente misturados na etimologia toponomástica derramada pelo conjunto da história.

---

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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, 2018<sup>2</sup>).*

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 trair<sup>5</sup>.

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

---

<sup>5</sup> “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*<sup>6</sup>, *para ir* para a morte<sup>7</sup>, *salário do crime*, lugar granjeado por quem deu a morte, que entra e fica nela de *cabeça para baixo*<sup>8</sup>, para nunca mais, “presumivelmente”, *se erguer*<sup>9</sup>.

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

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> *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.*

<sup>9</sup> *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)<sup>10</sup>. 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)<sup>11</sup> e o seu significado faz parte do que se segue:

---

<sup>10</sup> 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).

<sup>11</sup> 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)<sup>12</sup>

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*<sup>13</sup>, sejam marcados pela solene declaração da perdição de *um dos nossos*

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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*)?<sup>14</sup> 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?<sup>15</sup>

*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<sup>16</sup>, aquele que veio à terra para salvar todo o homem, poderá esquecer-se de alguém, perder alguém?<sup>17</sup> 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)?

---

<sup>14</sup> *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).

<sup>15</sup> *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).

<sup>16</sup> *Quærens me, sedisti lassus: redemisti Crucem passus* (*ib.*).

<sup>17</sup> *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 Marcos<sup>18</sup> e ganancioso<sup>19</sup> e dissimulador<sup>20</sup> 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 mestre<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> *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).*

<sup>19</sup> *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).*

<sup>20</sup> *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).*

<sup>21</sup> “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 todos<sup>22</sup>. 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 transcendência<sup>23</sup>, 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).

<sup>22</sup> 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).

<sup>23</sup> Cf. Emmanuel Levinas (1978), “Transcendance et mal”, pós-fácio de: Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Albin Michel, Paris (1999), 2001<sup>2</sup>, 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)<sup>24</sup>. Motor essencial da Paixão<sup>25</sup>, o capítulo terreno final e decisivo desta vinda,

---

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

<sup>25</sup> 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 predita<sup>26</sup> ou estava incluída no desígnio de Deus?

---

<sup>26</sup> 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)<sup>27</sup> o seu resgate como herói trágico, exer-

---

<sup>27</sup> 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 ingrato<sup>28</sup>, ou um santo<sup>29</sup>, 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 aí 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 Jesus<sup>30</sup> 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).

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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)<sup>31</sup>

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, indissolivelmente 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.

<sup>31</sup> *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 entrega<sup>32</sup>

*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)

---

<sup>32</sup> 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 escritor<sup>33</sup>, 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*?<sup>34</sup>), 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?<sup>35</sup> 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 João<sup>36</sup>, o gesto tem a densidade e o obscuro relevo de um ritual de

---

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> *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).

<sup>36</sup> 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*<sup>37</sup>. 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 contornar<sup>38</sup>, 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.

<sup>37</sup> 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”.

<sup>38</sup> 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 demónios<sup>39</sup> 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?<sup>40</sup>

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 pedra<sup>41</sup> em que os outros deveriam apoiar-se: Pedro renega três vezes Jesus, os

---

<sup>39</sup> *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.

<sup>40</sup> *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).

<sup>41</sup> 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 todos<sup>42</sup>. 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*<sup>43</sup>, não permita que o mal o ponha à prova<sup>44</sup>. 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.

---

<sup>42</sup> 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).

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

<sup>44</sup> 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 mundo<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> 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 acolher<sup>46</sup>. 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.

<sup>46</sup> *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 vencido<sup>47</sup>.

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 morte<sup>48</sup> (*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 homem<sup>49</sup> capaz de não entregar Deus, de interromper a cadeia da violência humana contra Ele, e em Judas *cumpre-se*, é *revelado*, este mistério de ser o homem – todo o homem que não é Jesus – a entregar

---

<sup>47</sup> 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 *cumpre* 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”.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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 graça<sup>50</sup>. 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*<sup>51</sup>. 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

---

<sup>50</sup> 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).

<sup>51</sup> 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 Jesus<sup>52</sup>. Toda a complicada casuística em que a doutrina moral

---

<sup>52</sup> 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 vária ordem e grau, 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*<sup>53</sup>, 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).

<sup>53</sup> *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 doutrina<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> *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)<sup>55</sup> 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*<sup>56</sup>.

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.

---

<sup>55</sup> *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).*

<sup>56</sup> *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 amigo<sup>57</sup>.*

---

<sup>57</sup> “Riflessioni su Giuda Iscariota, nostro fratello”, homilia de Don Primo Mazzolari, pronunciada na Quinta-Feira Santa de 1958 (em: <https://www.licattolico.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!*



Neste livro apresentam-se dois artigos de Karl-Josef Kuschel, que ilustram algumas das suas diferentes e interessantes experiências de diálogo entre escritores e o cristianismo. São inegavelmente textos que constituem um exemplo relativamente breve, no âmbito da sua vasta obra. No entanto, eles proporcionam uma noção clara da grande atenção e sensibilidade com a qual este teólogo alemão escuta e interpreta o diálogo entre homens das letras e figuras bíblicas. Estes dois artigos exibem uma inspiração surpreendente que provoca, quase de imediato, a vontade de mergulhar mais profundamente na riqueza de textos bíblicos ou na literatura inspirada por eles. Não foi por acaso, que as reflexões de Karl-Josef Kuschel desafiaram, instantaneamente, Teresa Bartolomei a escrever uma resposta ou uma espécie de posfácio, estabelecendo assim um terceiro nível de diálogo entre textos originais, interpretações e interlocuções.



CATÓLICA  
CITER · CENTRO DE INVESTIGAÇÃO  
EM TEOLOGIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO

BRAGA · LISBOA · PORTO

Com o apoio de



Associação de  
São Bartolomeu  
dos Alemães em Lisboa

