

O Tema da Traição na Documentação Antiga Cristã e o Recém Descoberto Evangelho de Judas.

André Leonardo Chevitarese¹

Este é o meu terceiro trabalho sobre o evangelho de Judas (Chevitarese, 2008: 65-77, 2006a: 121-130). Acho que ainda continuo sob o feliz impacto da recente descoberta e publicação de um documento julgado desaparecido há pelo menos dezoito séculos. Mas, este meu retorno à referida boa-nova se deve também ao querer explorar um pouco mais e melhor o tema da traição de Jesus por Judas, na medida em que ele continua ainda a ser motivo (a) de perplexidade para muitos cristãos; (b) de ódio que muitos desses últimos ainda nutrem em relação aos judeus; e (c) de críticas aos cristãos por parte daqueles que não crêem em Jesus. Enfim, o que se busca aqui é discutir como o tema “traição de Jesus” foi trabalhado na documentação antiga cristã e de que forma o recém publicado evangelho parece ainda ecoar toda esta problemática.

1. Um Cristianismo sem a Narrativa da Traição.

É somente a partir de finais dos anos sessenta / primeira metade da década seguinte do século I, em diante, que leitores e ouvintes cristãos tomam conhecimento da existência de Judas Iscariotes. A narrativa marcana goza um papel chave aqui, já que, para este ponto, ela é a base para todas as outras narrativas neotestamentárias².

Torna-se bastante evidente, durante a leitura de seu evangelho, que Marcos não dispõe de qualquer informação histórica relativa à vida e à morte de Judas. Contudo, apesar de ele nada ter escrito sobre isto, os demais evangelistas, ao lerem a sua narrativa, onde tomaram conhecimento da nefasta ação de Judas, se interessaram por falar em como ele morreu. Eles descreveram a sua morte como sendo imediata, terrível, e com a feliz coincidência entre escrituras e geografia da Judéia, num lugar real, próximo à cidade de Jerusalém, chamado “Campo de Sangue” (Robinson, 2006: 47)³. A

¹ Professor Adjunto Doutor do Departamento de História da UFRJ.

² Crossan (1995: 35-37, 123-129) demonstrou que os relatos de Mt, Lc e Jo são dependentes de Mc. Muito embora a sua demonstração tenha me convencido, ela não é compartilhada por outros importantes pesquisadores. Assim, por exemplo, Brown (1994: 81-82) é da opinião que Mt e Lc são dependentes da narrativa marcana, enquanto que Jo seria independente de Mc.

³ O que os relatos sobre a morte de Judas parecem apontar é que ela estava associada a uma área chamada “campo do oleiro = campo de sangue” em Jerusalém. Esta associação, ao longo do processo de transmissão, porém, já se encontrava perdida durante a redação do evangelho de Mateus e do livro de Atos (Ehrman, 2006b: 39). Para uma interessante suposição, articulando a cor avermelhada da argila

repentina morte de Judas os teria persuadido a pensar que ela teria sido uma punição de Deus⁴. Logo, o que deve ser encontrado nos três relatos independentes sobre a morte de Judas (Mt, At, Papias)⁵, todos eles derivados da tradição marcana, não é a forma como ela se deu, mas a sua súbita violência. É esta última que precisaria ser interpretada pelas escrituras.

Mesmo correndo o risco de se tornar repetitivo, vale a pena chamar atenção para o fato de Marcos ter sido o primeiro autor cristão a associar a morte de Jesus à traição de Judas Iscariotes⁶. No entanto, esta sua narrativa está completamente ausente de autores que o precederam ou que lhe eram contemporâneos. Entre meados de trinta até os anos sessenta do século I, diferentes memórias parecem sugerir que os cristãos, no seu todo, não conheciam o tema “traição de Jesus” por um de seus discípulos mais próximos. Ainda é possível identificá-las em Tomé, Paulo e Q. Todas estas três tradições cristãs não mostram qualquer indício de que conhecessem tal história.

1.1. Apesar da enorme disputa historiográfica em torno da datação do evangelho de Tomé, seja ele datado⁷ em meados do século I ou nas primeiras décadas do século II, o seu ponto de vista teológico não contempla qualquer perspectiva que aproxime Jesus de uma experiência histórica de traição, culminando na sua crucificação pelos romanos. No evangelho de Tomé, na medida em que Jesus nunca experimentou a morte, ele é sempre retratado como aquele que vive (Robinson e Koester, 1971: 138-139, 164, 167; Koester, 1990: 80,86).

1.2. A leitura teológica paulina, diferentemente da tomasina, menciona a morte de Jesus como um acontecimento histórico. Encontra-se, em uma de suas epístolas, um

extraída de Jerusalém, com o nome que posteriormente os cristãos deram ao “campo do oleiro”, ver: Ehrman (2006b: 168-169).

⁴ Sobre este aspecto, ver os argumentos bem parecidos de Crossan (1995: 95) e de Brown (1994: 1410).

⁵ Quanto à forma que Papias apresenta a morte de Judas (ele havia se tornado um homem extremamente obeso, de tal modo que a sua cabeça estava tão inchada que os seus olhos já não podiam mais ficar abertos; as suas genitais estavam absurdamente inchadas; e do seu corpo exalavam pus e vermes), Ehrman (2006b: 45-46, nota 8) mostrou que ela segue um padrão bastante conhecido dos antigos (e dos atuais) leitores das escrituras judaicas e cristãs. Neste sentido, vale à pena conferir: At 12:23 (a morte de Herodes Antipas), 2Mac 9:5-12 (para a morte de Antíoco IV Epífanes), Jd 16:17 (para a morte de Holofernes, comandante babilônico); para outras narrativas que reforçam mortes terríveis, muito próximas daquela descrita por Papias, ver: Josefo. **Antigüidade Judaica** 17.6:5 (para a morte de Herodes) e Eusébio. **História Eclesiástica** 8.16:3-5 (para a morte do imperador Galeano).

⁶ Esta constatação tem levado alguns pesquisadores, como, por exemplo, Maccoby (1992), a duvidarem da existência histórica de Judas.

⁷ Para uma datação situada ainda na primeira metade do século I, ver: Crossan, **Op. Cit.**, p. 465; Koester, 1990, pp. 84-87,95; para uma datação situada entre a destruição do Templo de Jerusalém e a primeira metade do século II, ver: Theissen, G. e Merz, A. **Op. Cit.**, pp. 58, 74; Robinson, J. M. e Koester, H. **Op. Cit.**, p. 129; colocando-se de forma bastante pessimista quanto à possibilidade de esse evangelho ser datado no século I, ver: Meier, J. P. **Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1993, volume I, livro I, p. 131.

importante indício de que Paulo estaria lidando com uma lição que ele aprendeu, há uns vinte anos atrás, na cidade de Antioquia (Gl 1:21; At 11:19-26, 13:1-3), no tempo em que ele ingressou em um dos múltiplos movimentos judaicos conhecido posteriormente pelo nome de Caminho (At 9:2, 18:25-26, 19:9.23, 22:4, 24:14.22)⁸. Devido à sua importância, convém aqui citá-lo na íntegra (1Cor 15:1-5):

“Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permanecéis firmes, e pelo qual sois salvos, se o guardais como vo-lo anunciei; doutro modo, teríeis acreditado em vão. Transmitem-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze”.

Constata-se, da referida passagem, que Paulo diz textualmente que Jesus, imediatamente após a sua ressurreição, apareceu a Cefas e depois aos Doze⁹, incluindo aí o próprio Judas. Não há nada no referido passo, absolutamente nada que venha sugerir ou indicar que Judas já estivesse morto e que Matias o tivesse substituído, no momento em que Jesus apareceu aos Doze. Nem mesmo Lucas trabalha com esta cronologia, já que ele situa a escolha de Matias (At 1:15-26) após Jesus ter ascendido ao céu (At 1:1-9). Torna-se, assim, evidente, que Paulo não conhecia a história da traição de um discípulo como sendo a responsável pela morte de Jesus. Sobre este acontecimento, a sua leitura segue uma outra direção teológica, conforme será posteriormente apontado.

Admitindo que esta sua fala possa estar associada a um antigo querigma antioquino, cuja temporalidade histórica ecoa a primeira metade dos anos trinta do século I, ela adquire, então, uma importância extraordinária. Pode-se admitir que esta passagem sistematiza uma leitura antiqüíssima, provavelmente a mais antiga, o que não quer dizer que ela tenha sido a única, acerca da morte de Jesus. E, de acordo com ela, nenhum discípulo, incluindo aí o próprio Judas, havia participado dela.

1.3. Por fim, o evangelho Q, que apesar de ser hipotético, tem a sua “existência” reconhecida pela quase totalidade dos pesquisadores contemporâneos. Os especialistas admitem que ele começasse pelo tema “tentação de Jesus no deserto”, tal como ainda

⁸ Para uma discussão detalhada deste passo, com implicações no campo da memória, ver: Chevitarese (2006b) 295-303.

⁹ Crossan (1995: 95) é da opinião que este agrupamento simbólico (os Doze novos patriarcas cristãos substituindo os Doze antigos patriarcas judeus) não ocorreu a não ser depois da morte de Jesus.

hoje é possível reconstruí-lo a partir de Lucas (4:1-13) e de Mateus (4:1-11), mas que o seu final não passasse pelo tópico “prisão, morte e ressurreição de Jesus”, já que Lucas e Mateus deixam de utilizá-lo, e se voltam para a narrativa da paixão marcana. Implica dizer, é como se autor e / ou comunidade que estavam por detrás do evangelho Q não vissem na morte de Jesus nenhum sentido salvífico, mas, antes, como o destino próprio de todos os profetas de Israel. Neste sentido, a ação de Jesus acaba sendo lida mais como um projeto de reforma e menos um movimento de oposição ao Judaísmo. Talvez a fala de Jesus, em Mateus (5:17-18), porém quase que completamente omitida em Lucas (16:16-17), de que ele não veio revogar a lei e os profetas, mas dar-lhes pleno cumprimento, sistematize de forma bastante fiel o retrato esboçado de Jesus no evangelho de Q.

2. Um Velho Olhar no Recém-Publicado Evangelho de Judas.

2.1. Quando do lançamento mundial do Evangelho de Judas, que foi precedido por um documentário para televisão, a *National Geographic Society*, responsável direta por todas as fases editoriais do livro, a começar pela reconstrução do codex até culminar na sua publicação, insistiu na tese de que esta boa-nova trazia um retrato radicalmente oposto aquele que a tradição cristã havia cunhado de Judas. Nela, este discípulo era apresentado como um herói, o verdadeiro amigo de Jesus, sendo o único capaz, entre todos os demais discípulos, de reconhecer a sua verdadeira natureza. A fim de acompanhar bem de perto esta visão, algumas passagens que poderiam tornar este retrato tremido ou fora de foco, ganharam, por parte dos tradutores, um contorno mais suave. Pelo menos duas delas, as quais podem ser aqui denominadas de passagens-chaves, encontram-se inseridas neste caso:

1ª. Judas pede que Jesus o ouça, da mesma forma que ele ouviu os demais discípulos. Ele quer lhe contar sobre a grande visão que ele teve. Jesus, ao ouvir isto, ri e lhe diz (EvJu 44:15-20):

Você décimo terceiro espírito¹⁰.

Os tradutores estabelecem para a palavra *spirit*, espírito, uma nota de rodapé (Kasser, Meyer e Wurst, 2006: 31, n°. 74), onde eles observam:

¹⁰ Lê-se, na tradução americana: “You thirteenth spirit”.

Ou, “décimo terceiro demônio” (copta, do grego *daimōn*). Judas é o décimo terceiro porque ele é o discípulo excluído do círculo dos doze, e ele é um demônio (ou daemon) porque sua verdadeira identidade é espiritual. Compare as histórias de Sócrates e seu *daimōn* ou *daimonion*, em Platão *O Banquete* 202e-203a¹¹.

2ª. Quando Jesus diz a Judas (EvJu 56:17-20):

Mas você excederá a todos eles. Porque você sacrificará o homem que me veste¹².

Uma vez mais, os tradutores fizeram uma nota de rodapé para explicar o sentido desta fala (Kasser, Meyer e Wurst, 2006: 43, n°. 137):

Literalmente, “que me suporta”. Judas é instruído por Jesus a ajudá-lo a sacrificar o corpo carnal (“o homem”) que veste ou suporta o verdadeiro Jesus espiritual. A morte de Jesus, com a assistência de Judas, é vista como sendo a liberação interior da pessoa espiritual¹³.

As duas passagens apresentam uma mesma característica: elas demandam explicações sobre os seus significados, os quais não podem ser encontrados nos respectivos contextos do evangelho de Judas, mas em notas de rodapé. Implica dizer, na medida em que os seus significados apresentam mais de um sentido, os tradutores intervêm, apresentando aquele que eles julgam os mais corretos.

Quando da recentíssima publicação da edição crítica (Kasser, Meyer, Wurst e Gaudard, 2007), os tradutores propuseram uma mudança de sentido, admitindo uma outra possibilidade de explicação, além daquela que eles inicialmente haviam proposto. Esta alteração ocorreu na primeira passagem. Agora, a tradução proposta é seguinte (Kasser, Meyer, Wurst e Gaudard, 2007: 207):

¹¹ Lê-se na tradução americana: “Or, “thirteenth demon” (Coptic, from Greek, *daimōn*). Judas is thirteenth because he is the disciple excluded from the circle of the twelve, and he is a demon (or daemon) because his true identity is spiritual. Compare tales of Socrates and his *daimōn* or *daimonion*, in Plato *Symposium* 202e-203a”.

¹² Lê-se na tradução americana: “But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me”.

¹³ Lê-se na tradução americana: “Literally, “that bears me”. Judas is instructed by Jesus to help him by sacrificing the fleshly body (“the man”) that clothes or bears the true spiritual self Jesus. The death of Jesus, with the assistance of Judas, is taken to be the liberation of the spiritual person within”.

Você décimo terceiro daimon¹⁴.

Na tradução francesa, que também faz parte desta edição crítica, a forma como Jesus se refere a Judas é assim apresentada (Kasser, Meyer, Wurst e Gaudard, 2007: 244):

[...] ô você, o décimo terceiro demônio?¹⁵

Ao estabelecer uma comparação entre as duas traduções (inglesa e francesa) contidas na edição crítica, torna-se claro, ao menos um dos sentidos propostos pelos tradutores para a palavra *daimon*, isto é, demônio. Ao se trabalhar com ele, uma nova proposta de tradução para o português da referida passagem seria a seguinte:

Você décimo terceiro demônio.

Esta nova proposta de tradução para a palavra *daimon*, que acompanha a recente edição crítica, abre mão do discurso de autoridade, na medida em que não mais se apóia em Platão, um autor do século IV aEC, e busca se aproximar mais do contexto neotestamentário, onde o referido termo e seus derivados são sempre traduzidos pela palavra demônio (ver, por exemplo: Mc 3:22; Mt 12:24-28; Lc 11:14; Jo 7:20, 8:48-49,52, 10:20)¹⁶.

Ora, se Judas passa a ser lido como um demônio, assim como os demais discípulos que formam o núcleo central que gravita em torno de Jesus, ele deixa de ser visto como “um bom moço”, tal como ele foi intensamente explorado pela campanha publicitária da *National Geographic Society*.

Esta nova proposta de leitura passa a ter implicações na outra passagem-chave. Muito embora a edição crítica tenha mantido a tradução da primeira edição, pode ser admitido que a fala de Jesus sobre a derradeira ação de Judas, que será responsável por ele exceder a todos os demais discípulos, na medida em que ela culminará no sacrifício do homem que veste o senhor, pode não ser tão boa assim. Ela só se explicaria porque

¹⁴ Lê na tradução crítica: “You thirteenth daimon”.

¹⁵ Lê na tradução crítica: [...] ô toi, le treizième démon?

¹⁶ Indo completamente na contramão da pesquisa, já que a sua tradução não dialogou com aquela feita pela equipe responsável por tornar público o evangelho de Judas, Karen King (2007: 115 (9:4), 121 (15:1)) propôs que *daimon* fosse traduzido por deus. Uma vez mais, o discurso de autoridade se impôs aqui, já que a referida autora foi buscar respaldo para sua proposta (se é que tal respaldo possa existir!) na obra de Platão. *Timeu* 90a-b.

Judas é um demônio, logo, sendo constituído por uma natureza má; porque ele é mau, ele tem a coragem de realizar tal ato, entendido aqui como nefasto.

2.2. Chamei atenção, em outro lugar (Chevitarese, 2008: 72-73,75), sobre a necessidade de se localizar do lado de fora das comunidades cristãs a origem da fala relativa ao tema da traição de Jesus por alguém do seu círculo íntimo de discípulos. Na medida em que ele trazia à tona uma situação extremamente constrangedora para os cristãos, a possibilidade de ela ter sido histórica seria muito grande. Esta posição, convém destacar, nada tem haver com o reconhecimento de que sejam históricos todos os detalhes contidos nos relatos evangélicos envolvendo a traição sofrida por Jesus, a qual teria culminado com a sua morte. Os três únicos tópicos históricos associados à “Narrativa da Paixão” seriam a própria traição, o horário da prisão de Jesus e a sua crucificação. A identidade do traidor, às suas reais motivações, bem como a forma por ele utilizada para levar a cabo a sua ação eram já detalhes que se encontravam irremediavelmente perdidos no momento em que Marcos redigiu o seu evangelho.

2.3. Ao se falar do tema traição de Jesus por Judas, deve-se ter em mente que ele representa ainda hoje uma questão nevrálgica na relação entre cristianismo e judaísmo. A modernidade trouxe consigo o acirramento desta relação, assentada agora em base explicitamente anti-semita. No campo da teologia cristã, principalmente a partir das últimas décadas do século XIX, com o advento do darwinismo social e do conceito de raça, passou-se a construir, com uma intensidade cada vez maior, o pressuposto de que Jesus não poderia ser judeu. Muito pelo contrário, ele foi pensado, a partir dos referidos pressupostos científicos, como alguém completamente avesso ao judaísmo e, por ter tido a coragem de apontar todas as mazelas do judaísmo, foi por morto pelas mãos dos judeus. Pode-se dizer, nascia aí a necessidade de se buscar o Jesus ariano.

Não apenas as biografias de Renan (2004 (1863)) e de Keim (1867), como também a análise de Chamberlain (1911), reafirmaram estes pressupostos, na medida em que trabalharam na construção de um Jesus Galileu, em oposição a um Jesus associado à Judéia. Esta sua origem galilaica explicaria o porquê de ele conceber Deus e religião em bases tão opostas àquelas dos judeus. Estes mesmos pressupostos históricos explicariam de maneira satisfatória, por exemplo, (a) a iniciativa de se traduzir o livro

de Marcião por van Harnack (Steigmann-Gall, 2004: 58)¹⁷, (b) a recuperação, com maior ênfase, das idéias externadas por Lutero em 1546, no seu texto clássico *Os Judeus e suas Mentiras* (Ericksen e Heschel, 1999: 14-15; Bergen, 1999: 47)¹⁸, (c) a leitura feita por Hitler (2001 (1925): 227 (Capítulo XI – Povo e Raça)) sobre a ação de Jesus ter “prego no chicote para enxotar do templo de Deus este adversário” (referindo-se aqui aos judeus), e (d) a proposta de dejudaização do cristianismo pelo Movimento Cristão Alemão (Bergen, 1996; 1999). Estas visões marcadamente anti-semitas, amplamente disseminadas no contexto contemporâneo, poderiam explicar, pelo menos em parte (mas só em parte), o envolvimento de teólogos alemães de ponta com o nazismo, como, por exemplo, Rudolf Bultmann (Steigmann-Gall, 2004: 86, 104-105), Paul Althaus, Emmanuel Hirsch, Gerard Kittel (Ericksen, 1985) e Walter Grudmann (Heschel, 1999). Quase todos eles passaram ilesos pela política de desnazificação, sendo acolhidos no seio de suas respectivas igrejas. Eles continuaram a formar toda uma geração de teólogos, uns voltados para a Academia, enquanto que outros para os púlpitos. Todo este contexto poderia explicar (se é que tal barbárie possa ser racionalmente explicada!) a política de Estado de assassinato em massa de judeus, conhecida como holocausto.

Louis Painchaud provavelmente esteja com a razão quando, em recente palestra¹⁹, relacionou a construção deste novo perfil de Judas, traçado pelos tradutores do recém descoberto evangelho, com o mundo contemporâneo pós-holocausto. De fato, esta hipótese parece ser bem construída, principalmente quando se considera que há muito tempo Judas deixou de representar uma pessoa em si e passou a significar um *ethnos*, incluindo nele todos os seus descendentes, conforme observou Mt (27:25).

Mas, até que ponto esta leitura marcadamente política – refiro-me aqui à elaboração deste novo perfil de Judas – ajudaria efetivamente a superar a base anti-semita em que se assenta o mundo contemporâneo?

Apesar de a resposta ultrapassar em muito os limitados objetivos traçados aqui, alguns aspectos podem ser aqui destacados:

¹⁷ Convém destacar o fato (Steigmann-Gall, 2004: 58) de van Harnack, assentado em suas bases anti-semitas, ter criticado duramente Lutero pelo fato de ele não ter eliminado do cristianismo o pesado fardo que representava o Antigo Testamento.

¹⁸ Conforme Bergen (1999: 47) observou, para os aderentes do Movimento dos Cristãos Alemães, Lutero foi visto como o campeão do anti-semitismo. Com regozijo, eles reimprimiram seu ensaio “Contra os Judeus e suas Mentiras”.

¹⁹ Ela ocorreu em 22 de novembro de 2007, durante o seminário organizado pelo Grupo de Pesquisa Oráculo do PPGCR-UMESP.

As bases históricas do cristianismo, desde as últimas décadas do século XIX até o atual momento, mesmo apresentando algumas importantes mudanças neste transcurso de tempo na maneira de se relacionar com o judaísmo, ainda insistem em colar a ação de Judas como sendo própria do judeu: ele não tem amigo; ele desconhece o significado da palavra “amor”; ele é movido exclusivamente por dinheiro.

Um passo importante no sentido de se abandonar estes traços, pensados um dia como caricaturas, mas que no atual tempo presente ganham dimensões reais, palpáveis para milhões de cristãos, seria propor uma revisão séria na tradução dos textos neotestamentários, com o objetivo de:

1º. Não apenas discutir melhor o sentido das palavras que localizam Judas no campo da traição;

2º. Estabelecer notas explicativas de rodapé que insiram as ações de Jesus no interior do Judaísmo.

Vou enfatizar apenas o primeiro caso, analisando o sentido dado pelos tradutores do *corpus* neotestamentário ao verbo **paradídomi**²⁰. A minha ênfase vai recair na necessidade de um maior equilíbrio, a fim de se evitar um olhar marcadamente anti-semita. Considerem os seguintes exemplos acerca do emprego deste verbo na Bíblia de Jerusalém:

(a) Mt 26:21-26 – quando Jesus anuncia que um dos Doze o entregaria:

[...] “Em verdade vos digo que um de vós me entregará (**paradōsei**). Eles, muito entristecidos, puseram-se – um por um – a perguntar-lhe: “Acaso sou eu, Senhor?” Ele respondeu: “O que comigo põe a mão no prato, este me entregará (**paradōsei**)”. Com efeito, o Filho do Homem vai, conforme está escrito a seu respeito, mas aí daquele homem por quem o Filho do Homem for entregue (**paradidotai**)! Melhor seria para aquele homem não ter nascido!” Então Judas, o seu traidor (**paradidous**), perguntou: “Porventura sou eu, Rabi?” Jesus respondeu-lhe: “Tu o dizes”.

²⁰ Este verbo ocorre freqüentemente na história da paixão (Büchsel, 1964, II: 169), como, por exemplo: (a) a traição de Jesus por Judas (Mc 14:10 – paralelos); (b) o Sinédrio entregando Jesus a Pilatos (Mc 15:1 – paralelos); (c) Jesus sendo entregue por Pilatos para satisfazer a vontade do povo (Lc 23:25); (d) Jesus sendo entregue por Pilatos aos soldados (Mc 15:15 – paralelos). A freqüente ocorrência deste termo em tal contexto tem paralelo na narrativa de outros tribunais, como, por exemplo, a dos mártires (Mt 10:17; At 12:4). Em Rm (8:32) a expressão **parédōken autón** traz a idéia de boa-vontade em morrer; amor auto-sacrificial (Büchsel, 1964, II: 169; Grudmann, 1993, VII: 785; cf. tb. Schneemelcher, 1972, VIII: 384, item c). Para outras ocorrências, ver: Büchsel, 1964: 169-172.

(b) Rm 8:32. Paulo explica quem entregou Jesus à morte:

“Quem não poupou o seu próprio Filho, e o entregou (**paredōken**) por todos nós, como não nos haverá de agraciar em tudo junto com ele?”

Com relação à primeira passagem, buscou-se assinalar, entre parênteses, o emprego do verbo **paradidomi**. Dos quatro casos assinalados, apenas um não significa entregar, mas prioritariamente trair. Não sem sentido, é justamente no momento em que Judas é inserido na passagem, sendo definido como traidor de Jesus. O segundo exemplo é por demais interessante, já que Paulo também emprega o verbo **paradidomi**. Neste caso, nenhum tradutor diz que Deus traiu o seu filho, entregando-o às autoridades. A ênfase recai no seu nobre gesto, na medida em que ele, como pai, entrega o seu filho Jesus por todos nós.

Como pode ser constatado, sem que ela seja vista como uma novidade para alguém, o rótulo de traidor fica exclusivamente reservado a Judas. Assim, do ponto de vista dos sentidos dados pelos tradutores às palavras gregas do Novo Testamento, o justo equilíbrio seria decisivo em nossa capacidade de olhar de maneira mais respeitosa para com o judaísmo, no seu todo, e para com o judeu, no particular.

Em termos conclusivos, seria oportuno retomar uma colocação feita por Erhman (2006a:93), na forma como o Novo Testamento descreve Judas: ele o apresenta como sendo a maçã podre. Todas as vezes que Judas é mencionado, sem exceção, reforça-se o seu aspecto de homem mau. No entanto, os denominados “evangelhos canônicos” nunca endereçaram questões especulativas em torno da sua ação, como por exemplo: (a) se Jesus morreu na cruz para a salvação do mundo, então Judas Iscariotes não estaria fazendo uma ação boa quando o entregou às autoridades? (b) sem a traição não existiria prisão; sem a prisão não existiria tribunal; sem tribunal não existira crucificação; sem crucificação não existira ressurreição. Em resumo, sem a ação de Judas, o ser humano não seria salvo do pecado! Sendo assim, por que a ação de Judas foi uma coisa tão ruim?

Em suma, o que ficou de Judas é fala de Mc (14:21):

Teria sido melhor para este homem nunca ter nascido.

Bibliografia.

- BERGEN, D. L. (1999) Storm Troopers of Christ. The German Christian Movement, in: ERICKSEN, R. P. and HESCHEL, S. **Betrayal. German Churches and the Holocaust.** Minneapolis: Fortress Press, pp. 40-67.
- BERGEN, D. L. (1996) **Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich.** North Caroline: The University of North Caroline.
- BROWN, R. E. (1994) **The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave.** New York: Doubleday, volume 2.
- BÜCHSEL, H. M. F. [Paradivdwm](#), in: KITTEL, G. FRIEDRICH, G. (Eds.) **Theological Dictionary of the New Testament.** Michigan: WM. B. Eerdmans, 1964, II: 169-173.
- CHAMBERLAIN, H. S. (1911) **Foundations of the Nineteenth Century.** Elibron Classics. (Facsimile of edition published in 1911)
- CHEVITARESE, A. L. (2008) Evangelho de Judas. Uma Luz no Fim de uma Antiga História Sombria?, in: FUNARI, P. P. A., SILVA, G. J. e MARTINS, A. L. (Orgs.) **História Antiga. Contribuições Brasileiras.** São Paulo: Annablume / FAPESP, pp. 65-77.
- CHEVITARESE, A. L. (2006b) Memória e História do Relato da Ressurreição de Jesus em Paulo, in: SILVA, G. V., NADER, M. B. e FRANCO, S. P. (Orgs) **As Identidades no Tempo. Ensaio de Gênero, Etnia e Religião.** Vitória: EDUFES, pp. 295-303.
- CHEVITARESE, A. L. (2006a) Da Traição à Morte de Jesus de Nazaré. Em Torno de Judas Iscariotes, in: CHEVITARESE, A. L., CORNELLI, G. e SELVATICI, M. (2006) **Jesus de Nazaré. Uma Outra História.** São Paulo: Annablume / FAPESP, pp. 121-130.
- CROSSAN, J. D. (1995) **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-Semitismo na História Evangélica da Morte de Jesus.** Rio de Janeiro: Imago.
- EHRMAN, B. D. (2006a) Christianity Turned on Its Head. The Alternative Vision of the Gospel of Judas, in: KASSER, R., MEYER, M. e WURST, G. **Op. Cit.**, pp. 77-120.
- EHRMAN, B. D. (2006b) **The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New look at Betrayer and Betrayed.** New York: Oxford University Press.
- ERICKSEN, R. P. (1985) **Theologians under Hitler.** New Haven: Yale University Press.

- ERICKSEN, R. P. e HESCHEL, S. (1999) Introduction, in: **Betrayal. German Churches and the Holocaust**. Minneapolis: Fortress Press, pp. 1-21.
- GRUNDMANN, W. *Sún - metá*v, in: KITTEL, G. FRIEDRICH, G. (Eds.) **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1993, VII: 766-797.
- HESCHEL, S. (1999) When Jesus was an Aryan. The Protestant Church and Antisemitic Propaganda, in: ERICKSEN, R. P. and HESCHEL, S. **Betrayal. German Churches and the Holocaust**. Minneapolis: Fortress Press, pp. 68-89.
- HITLER, A. (2001 (1925)) *Minha Luta*. São Paulo: Centauro.
- KASSER, R., MEYER, M., WURST, G. e GAUDARD, F. (2007) **The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos – Critical Edition**. Washington: National Geographic.
- KASSER, R., MEYER, M. e WURST, G. (2006) **The Gospel of Judas**. Washington: National Geographic.
- KEIM, T. (1867) **Geschichte Jesu von Nazara**. Zurich: Orell & Füßli.
- KOESTER, H. (1990) **Ancient Christian Gospels. Their History and Development**. London: SCM Press.
- MACCOBY, H. (1992) **Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil**. New York: Free Press.
- KING, K. L. (2007) The Gospel of Judas, in: PAGELS, E. e KING, K. L. **Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity**. New York: Viking, pp. 105-165.
- RENAN, E. (2004 (1863)) **A Vida de Jesus**. São Paulo: Martin Claret.
- ROBINSON, J. M. (2006) **The Secrets of Judas. The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel**. New York: HarperSanFrancisco.
- ROBINSON, J. M. e KOESTER, H. (1971) **Trajectories through Early Christianity**. Philadelphia: Fortress Press.
- SCHNEEMELCHER, W. *Uiós*, in: KITTEL, G. FRIEDRICH, G. (Eds.) **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1972, VIII: 363-397.
- STEIGMANN-GALL, R. (2004) **O Santo Reich. Concepções Nazistas do Cristianismo 1919-1945**. Rio de Janeiro: Imago.