O específico da justiça na Bíblia hebraica

The essence of justice in the Hebrew Bible

Armindo dos Santos Vaz

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cultura/1563>

DOI: 10.4000/cultura.1563

ISSN: 2183-2021

Editora

CHAM — Centro de Humanidades

Edição impressa

Data de publicação: 1 dezembro 2012

Paginação: 63-75

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Armindo dos Santos Vaz, «O específico da justiça na Bíblia hebraica», *Cultura* [Online], Vol. 30 | 2012, posto online no dia 17 junho 2014, consultado o 21 setembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1563> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cultura.1563>

Este documento foi criado de forma automática no dia 21 setembro 2021.

Cultura is licensed under a Creative Commons Atribuição 4.0 International.

O específico da justiça na Bíblia hebraica

The essence of justice in the Hebrew Bible

Armindo dos Santos Vaz

Introdução: o vocabulário da «justiça»

- ¹ “Justiça” é uma das ideias centrais de toda a Bíblia hebraica, onde abundam paralelos, especificações e contextos matizados. Exprime-se através de vocabulário diversificado, sem correspondência adequada e unívoca nas nossas línguas ocidentais: tem vários matizes, como o que chamaríamos justiça distributiva, retributiva, vindicativa, justiça social, direitos humanos. Em alguns contextos não se distingue muito da misericórdia e do amor: é um aspecto de ambos. Mais do que a frequência com que sai a palavra – só a raiz *šdq* (como verbo, adjectivo e substantivo) aparece 523 vezes –, importa a vontade de justiça que se faz sentir em toda a revelação bíblica.
- ² Na Bíblia hebraica o conceito de justiça dizia-se essencialmente com os substantivos *mišpāṭ*, *šedeq* [יִדְּקָ] e *šēdāqāh* [שְׁדָּאָה]. *Mišpāṭ* significa “juízo”, “sentença judicial”, “lei” enquanto “direito” objectivo, “veredicto”, “decreto”, “ordem”. Os substantivos *šedeq* e *šēdāqāh* têm a mesma raiz. Parecendo sinónimos, poderiam considerar-se distintos entre si: *šedeq* refere-se à “justiça” enquanto ordem criada, num todo bem integrado e harmonioso nas suas várias componentes, ordenador das justas relações entre os homens; *šēdāqāh* diz “justiça, rectidão” enquanto comportamento justo e recto conforme a essa ordem, enquanto “acção salvadora”. Autores recentes pensam que *šedeq* e *šēdāqāh* têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como o outro poderiam signifi car “ordem, rectidão, justiça, comportamento justo, acção salvadora”.¹ “Direito” (*mišpat*) é a ordem de direitos e de exigências que pertence a uma determinada relação e também a acção para manter a pessoa nesses direitos mediante decisões legais justas.² *šedeq* e *šēdāqāh*, coordenados em par com *mišpāṭ*, formam uma hendíadis, designando a ordem estabelecida por Deus na comunidade de Israel e que as pessoas deveriam seguir para se

comportarem correctamente. Impressiona o número de vezes em que duas destas três palavras surgem em binómio, sugerindo que cada uma delas complementa a outra.³ Os atentados contra a justiça são entendidos como ocasionando uma perturbação na ordem cósmica, que só poderia ser restaurada pelo perdão de Deus, não enquanto *credor* severo que põe em ordem dívidas, mas enquanto *criador* que repõe o ser humano na sua condição de ser amado por Ele e que repara os danos causados ao cosmo.

- 3 O apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão, da autenticidade e da verdade, assentava em Israel na ideia de que o ser humano, fazendo o bem e fugindo do mal (praticando a *šēdāqāh*), estava a reverberar no mundo a *šedeq*, a “justa ordem” estabelecida por Deus na criação do cosmo e do ser humano, segundo um plano de harmonia entre todos os seres. A *šedeq* pensava-se como uma força cósmica envolvente, ordenadora das justas relações entre os homens; estas justas relações eram a *šēdāqāh*, a “justiça” entre os humanos, que harmonizava a vida com a justa ordem criada ou com um plano divino universal. Pelo contrário, violar os princípios éticos era atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele.⁴
- 4 Essa ideia da ordem cósmica e a definição das funções de todos os seres estabelecida pela divindade criadora “no princípio” de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente: no antigo Egipto era expressa pelo complexo e central conceito de *maet* e na Mesopotâmia, pelo conceito sumério dos *me*, só em parte análogo.⁵
- 5 Entre os vários campos de significado, *Maet* designava a deusa egípcia (filha do deus Sol, Re) da verdade e da justiça. Unia intimamente *agir humano* e *acção cósmica*. Nesse sentido, poderia descrever-se como “verdade, justiça, ordem cósmica”: a rectidão, a justa condição na natureza e na sociedade, estabelecida no acto da criação.⁶ A *maet* é a ordem da criação imanente ao mundo, segundo a qual o ser humano se deve orientar e realizar em cada acção ordenada. Mais: a ideia da *maet* está ancorada mais na ordem social e ética e o seu significado nuclear tem mais a ver com a justiça do que com a ordem cósmica. A *maet* é o fundamento duma ética ou da ordenada relação do ser humano com tudo o que ele tem de ser e fazer.⁷
- 6 Na Mesopotâmia encontramos o conceito sumério dos *me*, só em parte análogo. Os diversos *me* eram um complexo sistema de ordenações, que governavam imutavelmente toda a actividade humana; os *me* eram fundamento, configuração e fonte de conhecimento de tudo o que estruturava a sociedade humana: a ordem e organização cósmica, política e ética da terra.⁸
- 7 As três palavras *mišpāṭ*, *šedeq* e *šēdāqāh* aparecem frequentemente em contexto de justiça salvadora, que inclui uma acção de amor gratuito e de misericórdia benfeitora. É importante notar que as três palavras aparecem frequentemente em paralelo com conceitos associados à aliança de Deus com Israel, como *hesed* (“bondade, misericórdia, amor”) e *’emet* (“verdade, fi delidade”).⁹ Estas ligações fazem sobressair em *mišpāṭ*, *šedeq* e *šēdāqāh* o sentido de uma atitude de bondade social activa, sempre disposta a atender à necessidade do outro e a promover o seu bem: apontam para uma bondade generosa, fiável e fiel. Portanto, o seu significado vai para além da justiça estrita; é uma justiça libertadora; refere-se ao melhoramento das condições do necessitado na sociedade, melhoramento que, no plano do governo, se manifesta por medidas legais, adequadas ao fim em vista.

- 8 Recapitulando os elementos da justiça na Bíblia hebraica, encontramos em primeiro lugar uma relação entre pessoas e não simplesmente uma lei. A pessoa será justa ou injusta, não por cumprir rigorosamente os preceitos em causa, mas por se relacionar justa ou injustamente com outra pessoa. A justiça bíblica é então a relação que promove e realiza o sentido radical da vida humana.
- 9 A relação interpessoal da justiça bíblica põe em luz o segundo elemento, o da assimetria e comunhão. A assimetria advém da alteridade, que implica diferença. Respeitando a diferença, a justiça procura a igualdade da comunhão. Salvaguardar simultaneamente a igualdade e a diferença torna a justiça um movimento problemático. Querendo afirmar a verdade de cada pessoa, corre o risco de o tornar um absoluto; ou então pode querer impor uma paridade que não respeita as diferenças.
- 10 A componente bíblica mais específica da justiça, que complementa as outras duas, é entendê-la como revelação de Deus, princípio absoluto e, portanto, sentido último da existência humana. Aquele que a fé vê como origem absoluta de tudo aparece como o fundamento e agente de comunhão, dentro das diferenças. A percepção do totalmente Outro como originador de relação torna-se também princípio do direito humano. O reconhecimento e o respeito do outro não serão então atitudes subjectivas ou arbitrarias, mas referências a um princípio objectivo, que é visto em Deus.
- 11 No complexo conceito bíblico de justiça, a referência a Deus é o fundamento da relação interpessoal. Esta corresponde e responde à justiça na medida em que for promovida pelo suporte da justiça, que é a Verdade absoluta, Deus. Então ela é salvífica, porque institui ou restaura a justiça originária. Isto acontece, em definitivo, através do perdão efectivo e da misericórdia divinos.¹⁰
- 12 Este conceito de «justiça» diverge da sua compreensão jurídica na cultura ocidental. Mas deve ser tido em linha de conta para dar acesso à riqueza antropológica e teológica do conceito na Bíblia hebraica.

1. A justiça que salva nos Salmos

- 13 O conceito de justiça, enquanto ordem estabelecida no mundo pelo poder da vontade do Criador, está abundantemente representado na literatura sapiencial bíblica. A fé do justo dizia-lhe que a sua vida não era determinada por regras terrenas mas pela misteriosa razão/logos cósmica, obra de Deus. A tarefa do sábio era descobrir a atitude justa a tomar em cada situação, pois certas realidades têm valor diferente segundo o tempo em que se apresentam ao ser humano: são polivalentes (Sl 33,14). Justo era quem aprendia a difícil arte de escolher a rectidão na ambiguidade, complexidade e contraditoriedade das coisas.
- 14 Particularmente no livro dos salmos, que sobressai em toda a Bíblia hebraica pela frequência com que relaciona a justiça com os pobres (139 vezes), além da ideia de *ordem* a justiça, contém geralmente um aspecto dinâmico: indica uma acção que se conforma à ordem estabelecida, seja dando ao outro o que lhe corresponde, seja restaurando-o na sua devida dignidade. Neste sentido, a justiça não estava já feita: era realizada por acção divina e por comportamento humano.
- 15 Assim, diz-se nos Sl 35,5 e 99,4 que Deus ama o *mišpāṭ* e a *šēdāqāh*, isto é, a ordem estabelecida no mundo e posta em acção no povo eleito. Consequentemente, os que praticam o *mišpāṭ* e a *šēdāqāh* são abençoados por Deus (Sl 106,3). O orante do Sl 72,1-2 pede:

- Concede, ó Deus, o teu juízo [*mišpāṭ*] ao rei
 E a justiça [*šēdāqāh*: sentido da ordem divinamente estabelecida] ao filho do rei,
 Para que governe/julgue o teu povo com justiça [*šedeq*]
 E os teus humildes/pobres com rectidão [*mišpāṭ*].
 Os montes produzam paz/prosperidade
 E as colinas, justiça [*šēdāqāh*] para o teu povo.
- 16 O Sl 119,142 faz uma ligação directa entre a *šedeq* e a *šēdāqāh*:
 A tua *šēdāqāh* é *šedeq* [a tua justiça é ordem, ou é justa].
- 17 Noutros versículos do mesmo salmo diz-se que
 Os teus decretos [*mišpāṭîm*] são *šedeq* [são a ordem que Ele estabeleceu] (v. 75).
- 18 A conexão da *šedeq* e da *šēdāqāh* com a acção divina salvífica aparece em muitos salmos. O salmista do Sl 40 reza:
 Proclamei a tua justiça [*šedeq*] perante a grande assembleia.
 Não fechei os meus lábios, Yahvé, tu o sabes.
 Não oculte a tua justiça [*šēdāqāh*] no meu coração.
 Falei da tua fidelidade [*’ēmūnāh*] e salvação.
 Nunca oculte a tua bondade [*hesed*] e a tua fidelidade [*’emet*] à grande assembleia (10-11).
- 19 Aqui o orante fala da justiça de Deus como expressão da sua bondade amorosa e permanente, da sua misericórdia [*hesed*], e como manifestação da sua fidelidade [*’emet*] à ordem por Ele estabelecida para bem da sua comunidade humana.
- 20 Reflectindo a mesma ideia, o salmista medita:
 A palavra de Yahvé é recta
 Todas as suas obras provam a sua fidelidade.
 Ele ama a equidade [*mišpāṭ*] e a justiça [*šēdāqāh*],
 A sua misericórdia [*hesed*] enche a terra (33,4-5).
- 21 O Sl 22 testemunha que é característico de Yahvé exercer a justiça salvífica a favor do pobre e do aflito. É uma boa nova que se anunciará às gerações futuras:
 Contará a sua justiça [*šēdāqāh*] ao povo por nascer, dizendo:
 assim actuou o Yahvé.
- 22 A concepção hebraica da justiça não se baseia na concordância das acções humanas com certas normas jurídicas de carácter absoluto, mas num comportamento adequado dentro de uma relação bilateral. O qualificativo “justa” reconheceu gostosamente a Lei como um princípio de orientação da vida quotidiana. Assim, no juízo das relações meramente humanas não se diz que se castiga justamente o culpável; o que se diz é que se faz justiça ao justo e se condena o culpável (Dt 25,1).
- 23 A partir do exílio, os textos falam abundantemente da justiça do ser humano diante de Deus. Quando o salmista reclama para si um juízo “justo”, baseia-se naquela pertença ao povo, que Yahvé tornou participante da sua justiça salvadora. Esporadicamente, diz-se também que diante de Deus a própria justiça carece de valor e só se deve confiar na sua misericórdia.

2. A justiça e os profetas de Israel

- 24 Os profetas bíblicos apuraram muito o sentido de um Deus vivo e das suas exigências éticas e sociais. Foram os paladinos da justiça social e a consciência moral dos dirigentes

do povo. E, quando exigiam justiça ao povo, não ditavam um código de moral; apontavam como exigente a vontade de Deus contemplada pela fé.

- 25 No século X a. C., no famoso encontro de *Natán* com o rei David, o profeta da corte acusou o rei de ter abusado do poder que Deus lhe dera (2Sm 12,1-15). Julgou-o, não com base na moral correntemente aceite, mas com base na vontade de Deus captada e revelada no contexto da fé de Israel: “Eis o que diz Yahvé.”
- 26 No século IX a. C. a intervenção do profeta *Elias* na história da vinha de Nabot, assassinado pela corte/tribunal local por mandato do rei Akab, que manipulou a justiça (1Re 21), mostra que o rei pode estar acima dos tribunais humanos, mas não escapa ao juízo divino. Esta história de injustiça social deixa emergir um significado profundo: quando tudo e todos estão contra a razão do ser humano, ele pode ter a certeza de que há um *logos*/razão superior que está do lado dele e por ele. Essa razão, que cadencia toda a narrativa, exprime-se com o acto de fé do narrador: “A palavra de Yahvé chegou a Elias dizendo...” É o *logos* que o israelita Paulo de Tarso verá exercido a favor da vítima da injustiça que foi Jesus de Nazaré e de todos os que a ele aderirem pela fé: “Se Deus está por nós, quem estará contra nós?” (Rm 8,31).
- 27 No século VIII a. C. *Amós* é por excelência o profeta da justiça social.¹¹ Na restauração dela, *Amós* concentra todas as energias de arauto da vontade de Deus. Manifesta reservas e até repúdio pelo culto prestado nos santuários em festas religiosas. Mas o problema que ele detecta não estava no culto; estava na incoerência abissal entre piedade e relações humanas, entre culto e justiça social. A sua mensagem é: Deus não aceita oferendas de quem não praticar a justiça nas relações humanas; não faz sentido pretender estar *voltado* para Deus e *revoltado* com as pessoas.¹² *Amós* põe Deus a dizer ao povo:
Odeio e desprezo as festas religiosas que celebrais...
Não quero os holocaustos que oferecis em minha honra (Am 5,21-22).
Corra a equidade [*mišpāṭ*] como água da fonte,
E a justiça [*šēdāqāh*] como torrente que não seca (Am 5,24).
- 28 Para *Amós*, o critério decisivo que marca a autenticidade daquilo que o orante *diz* ao céu é a justiça que ele *faz* na terra. Se o culto é autêntico, o que o orante *diz* ao céu *produz* justiça na terra. O que torna verdadeiro o culto não é só o que o fiel diz ao céu mas a justiça que ele pratica na terra. A falta de justiça e de rectidão era gravíssima, porque a fé bíblica via Israel como tendo sido eleito e libertado para ser modelo de justiça e equidade entre os povos.¹³ Ora, Israel violava a justiça tanto como outros povos:
Assim diz Yahvé: vendem o justo por dinheiro
e o pobre por um par de sandálias (Am 2,6).
- 29 Ao fazer este diagnóstico, o profeta avançava como terapêutica um apelo à conversão (5,4.6.14), que acarretasse a prática da justiça social e da equidade para com os pobres, e o recto funcionamento dos tribunais, que ditassem sentenças justas (Am 5,7.15.24).
- 30 A actualidade de *Amós* é flagrante. Podemos dizer que, à distância de vinte e oito séculos, “hoje é a hora de *Amós*”.
- 31 O contemporâneo profeta *Oseias*, ao pregar a justiça, pregava a fidelidade a um Deus vivo e pessoal, não a um código social escrito. Ele sabia que havia um código escrito, a lei da aliança do Sinai. Mas esse só tinha importância na medida em que orientava uma relação pessoal com Deus, que se concretizava na justiça social comunitária. O fundamental era o bom relacionamento com Deus, que na sua formulação mais ousada usava palavras de amor conjugal entre Deus e o seu povo.

- 32 E é precisamente aí, no contexto da metáfora nupcial e da promessa de uma aliança de amor, que Oseias anuncia os esponsais “Deus – povo”, com uma fórmula solene que inclui as duas palavras que exprimiam a “justiça”, *šedeq* e *mišpāṭ* em conexão com *hesed*: “desposar-te-ei para sempre; desposar-te-ei a preço de justiça [*šedeq*], direito [*mišpāṭ*], ternura [*hesed*] e compaixão [*rahamîm*]; desposar-te-ei a preço de fidelidade [*’ēmûnāh*]; e tu conhecerás Yahvé” (Os 2,21-22). O esposo, Deus, anula assim a sentença de separação pronunciada no início do processo judicial levantado contra a esposa considerada adúltera (Os 2,4). O preço simbólico do pacto matrimonial, pelo qual o esposo adquiria a sua esposa, é original: é feito de acções de Deus, de atitudes e relações pessoais: justiça e direito, ternura, compaixão e fidelidade.¹⁴
- 33 O que o profeta pede a Israel são essas atitudes. A prática da justiça seria consequência delas. Em Oseias, como noutros profetas, o pecado de Israel contra a justiça era global: consistia numa vida equívoca que provocava a ruptura com Deus. Os actos de injustiça não eram senão esgotos a céu aberto, pelos quais corria a água suja da atitude errada face a Deus. A ausência das três virtudes básicas da aliança (fidelidade, bondade, conhecimento/amor de Deus) tinha como consequência a violação da justiça devida ao necessitado.
- 34 Também Oseias é crítico face ao culto. E tem como critério as atitudes básicas da aliança: a bondade/misericórdia (*hesed*) e o conhecimento/amor que tem Deus como objecto: “Quero misericórdia e não sacrifícios, conhecimento de Deus e não holocaustos” (Os 6,6). Desta maneira, Oseias complementa Amós, que se concentrava na injustiça social como comportamento incompatível com o verdadeiro culto. Oseias aprofunda mais as disposições interiores necessárias para um culto aceitável. São as disposições que dimanam do fundo do ser humano a respeito de Deus e do próximo e empenham toda a vida da pessoa.
- 35 O Deus de Oseias é o Deus de uma aliança com conteúdo novo, embora não use a expressão “nova aliança”, como fará Jeremias. O Deus desta aliança não é só o esposo irritado que exige a prática da justiça, nem um juiz que dita a pena. É um pai que não pode deixar de amar o seu povo:
- Quando Israel era menino, amei-o
E do Egipto chamei o meu filho.
Quanto mais os chamava, mais se afastavam de mim...
Não desafoarei o furor da minha cólera,
Não voltarei a destruir Efraim,
Porque sou Deus e não um homem.
Sou o Santo no meio de ti,
E não me deixarei levar pela ira (Os 11,1-9).
- 36 Por isso, Oseias faz um apelo à conversão, com plena confiança no amor de Deus. Como Amós, também Oseias declara que a conversão autêntica exige a prática da justiça [*š’ḏāqāh*] e da misericórdia [*hesed*] na vida social (Os 10,12; 12,6), que torna possível a ordem [*šedeq*] na comunidade. Ao juntar a bondade à justiça, Oseias sugere que praticar a justiça não é, simplesmente, uma acção impessoal e fria que cumpre normas estabelecidas; é antes uma acção que implica o calor humano do apreço pela pessoa atendida.
- 37 O profeta *Isaías* chama a Deus “o santo de Israel”. Proclama assim a transcendência e o poder envolvente de Deus. Mas a sua santidade implica uma exigência ética declarada, que se manifesta de modo especial na justiça social. Por isso, também é crítico em relação

a um culto desligado da prática da justiça social (Is 1,10-17). Essa crítica conclui com nove imperativos que exigem justiça para com os desvalidos:

Lavai-vos, purificai-vos,
Tirai da frente dos meus olhos
a malícia das vossas acções.
Cessai de fazer o mal,
Aprendei a fazer o bem.
Procurai a justiça [*mišpāṭ*],
Socorrei o oprimido,
Fazei justiça [*špṭ*] ao órfão,
Defendei a viúva.

- 38 Num engenhoso e alertante jogo de palavras hebraicas, Isaías (5,7) diz que Yahvé
Esperou deles [de Israel e Judá] a justiça [*mišpāṭ*]
e eis que só há derramamento de sangue [*mišpāh*];
Esperou a rectidão [*šēdāqāh*]
e eis que só há gritos de lamentação [*šēāqāh*] [dos despojados das suas terras].
- 39 Como Oseias, também Isaías comunica a esperança da restauração. O próprio Yahvé produz na história humana a acção de justiça libertadora que aos homens parece impossível. Referindo-se à nova era da justiça de Deus, o profeta fala do rei:
Estabelecerá o seu trono e o consolidará com o direito e com a justiça (Is 9,6).
Julgará com justiça [*šāpāṭ b'šedeq*] os pobres
E decidirá com equidade pelos humildes da terra.
Terá como cinto a justiça [*šedeq*]
E a fidelidade [*ēmūnāh*] será a cintura das suas cadeiras (Is 11,4-5).
- 40 Com esta perspectiva, o profeta dava alento aos que trabalhavam pela justiça, incitando-os a tornarem-se mediadores de Deus na transformação das situações de injustiça, para que 'se cumprisse' a seguinte utopia:
Vou fazer que os teus juízes sejam como no princípio...
Depois disso, chamar-te-ão «Cidade de justiça [*šedeq*], Vila leal». ¹⁵
- 41 No profeta *Miqueias* o que aparece em relevo é a articulação do conceito de justiça com
- 42 o de bondade/misericórdia:
Homem, já te fiz saber o que é bom,
O que Yahvé quer de ti:
Que pratiques a justiça [*mišpāṭ*] e ames a bondade [*hesed*] (6,8).
- 43 O seu objectivo é defender uma justiça que promova o débil na sociedade.
- 44 O profeta *Jeremias*, de forma interessante, associa as injustiças dos habitantes de Jerusalém ao abandono do seu Deus, ao facto de terem mudado de deus. Por isto, abandonaram “o caminho de Yahvé, a justiça do seu Deus” (Jer 5,4-5). Jeremias queixa-se de que
Há no meu povo malfeitores
que armam o laço como caçadores.
E que caçam? Pessoas!...
As suas casas estão cheias de fraudes.
Medram, enriquecem,
Engordam e prosperam.
Não julgam com justiça a causa do órfão,
Nem sentenciam/defendem os direitos dos pobres [*mišpāṭ... lo' šāpāṭû*] (Jer 5,26-28).
- 45 Alinhando com a tradição profética, também Jeremias critica um culto ritualista, vazio de conteúdo humano e espiritual, incoerente com a moral social praticada. Chega a ameaçar

que a sobrevivência do templo e da cidade dependia de “os cidadãos praticarem a justiça [*mišpāṭ*] entre si, não oprimirem o estrangeiro residente, o órfão e a viúva e não derramarem sangue inocente” (Jer 7,5-6). Na sua ousadia profética, apela até à casa real com palavras atribuídas a Deus:

Assim diz Yahvé: Praticai o direito e a justiça [*mišpāṭ wšēdāqāh*], libertai o oprimido das mãos do opressor; e o forasteiro, o órfão e a viúva não atrepeis (Jer 22,3).

- 46 Estimulando a esperança da restauração da aliança entre Yahvé e Israel, vislumbra a aparição de “um rebento justo de David”, que “praticará o direito e a justiça na terra”; “o nome com que o chamarão é ‘Yahvé é a nossa justiça’”.¹⁶
- 47 Portanto, nos profetas bíblicos a justiça não se põe em termos de posse ou de propriedade, nem se limita a dar o seu a seu dono (conceito ocidental de justiça); caracteriza-se pelo empenho na defesa eficaz do débil, dos ‘humilhados e ofendidos’ da história humana.

3. Conceito bíblico de “justiça de Deus”

- 48 Até meados do século XX, ao falar-se da “justiça de Deus” pregava-se o Deus da justiça vindicativa, equitativa, distributiva ou retributiva. Então a preocupação das pessoas era granjear méritos, com sacrifícios (entendidos como privações), com duras penitências e mortificações. Assim se pensava e fazia nas famílias aristocráticas e até nos conventos. Teresa de Lisieux faz-se eco destas ideias e formas de vida escrevendo: “pensava nas almas que se oferecem como vítimas à justiça de Deus, para desviarem e atraírem sobre si [quais pára-raios] os castigos reservados aos culpáveis”.¹⁷ Habitualmente opunha-se o Deus justo ao Deus misericordioso (entendendo “Deus justo” como justiceiro e castigador). Esta concepção da “justiça divina” gerou cépticos, agnósticos, ateus, indiferentes.
- 49 Ora, o conceito de “justiça de Deus”, de que tão frequentemente fala a Bíblia hebraica, não consiste em que Ele *deva* alguma coisa ao ser humano mas naquilo que Ele se deve a si mesmo em vista do bem que quer para o ser humano. A justiça de Deus prolonga a sua verdade e fidelidade: consiste em Ele cumprir os seus compromissos dentro da aliança com o seu povo e em manifestar assim a sua fidelidade à aliança. O que atesta a justiça de Deus é o cumprimento das suas promessas (postas pela fé na sua boca). Deus mostra-se justo manifestando a sua misericórdia e o seu perdão ao necessitado, realizando para com ele as Suas promessas. A sua justiça não se define propriamente por referência a um credor: é fidelidade a si mesmo, fidelidade do seu amor por amor ao ser humano.¹⁸ A sua “justiça” manifesta-se no agir digno d’Ele relativamente ao seu povo, isto é, na sua acção salvífica e libertadora.¹⁹ Quem desejava a libertação invocava a justiça de Deus, isto é, a intervenção divina.²⁰ Isso explica que em nenhuma passagem da Bíblia hebraica a justiça tenha o sentido de *castigo*.
- 50 Não admira, pois, que Paulo descreva a acção salvadora de Deus em relação a todo o que crê (mesmo do pecador: Rm 4,5; 5,12) como “justiça de Deus” (Rm 1,16), que é na realidade uma reabilitação, justificação, amnistia (assim a traduzem alguns exegetas). Ou seja, ao exercer a sua justiça, Deus não actua como juiz que paga com base numa lei, mas como soberano que concede um indulto com base na sua bondade (Rm 5,21; 8,10). Para Paulo, o cumprimento do que estava prescrito na Lei de Moisés produz uma “rectidão ou justiça” própria, mérito da pessoa,²¹ que conduz ao orgulho.²² A justiça de Deus, longe de ser proporcional aos méritos humanos, manifesta-se pelo facto de Ele “não ter tido em conta

os pecados cometidos anteriormente..., para mostrar a sua justiça nos nossos dias, para ser Ele justo e justificador de quem crê em Jesus” (Rm 3,25-26). Portanto, a justiça de Deus ou reabilitação do homem pecador é *devida* só na medida em que Deus se obriga a si próprio a ser fiel ao homem: é gratuita, é graça. Segundo a perspectiva cristã de Paulo, a condição para beneficiar da amnistia de Deus é a fé em Jesus, Ungido de Deus. Não é puramente externa e social: é uma transformação interior que gera atitudes humanas agradáveis a Deus e produtoras de justiça social (Rm 5,1-2). A justiça de Deus é um bem salvífico em si.

Conclusão

- 51 Toda a experiência de fé do Israel bíblico fazia finca-pé na profundíssima captação da identidade entre Deus e a justiça. Há em toda a Bíblia hebraica poucos conceitos tão vinculados a Deus como o de justiça. Para o israelita crente, Deus não existe sem a justiça. Precisamente por isso, a pessoa que ama Deus não pode ser tocada pela injustiça (Sab 2). A tal ponto se dá essa identidade entre Deus e justiça que a palavra “justo” desloca a sua significação da pessoa que pratica a justiça nas relações humanas para a pessoa que está em paz com Deus e que, por isso, não pode ser atingida pelo fracasso ou pelas injustiças humanas.
- 52 Porque a realização da justiça sempre acontece no terreno das relações inter-humanas, na Bíblia hebraica aquilo a que chamamos *amor* é parte integrante da justiça, é a alma da justiça. O amor gera a atmosfera e o ambiente em que pode prosperar a justiça. Dá a visão e a consciência daquilo que é justo e dá força para conceder aos outros o que lhes é devido. Podemos dizer que, sem amor, a justiça não consegue viver. Quem quiser alcançar só a justiça não o conseguirá. Para alcançá-la, é preciso pôr a mira mais longe: é necessário o amor. O amor exige a justiça e a justiça não pode prescindir do amor.
- 53 Os políticos do nosso tempo beijam quase diariamente a palavra “justiça”. Como se a amassem!... Só a ama quem dá o peito às injustiças que se cevam nas relações sociais. Exigir justiça lutando contra a injustiça, com palavras e atitudes proféticas, libertadoras é estar convencido de que só o amor ao ser humano é construtivo e forte. Nessa luta bíblica também entra a oração dos salmistas. O orante que pede justiça divina não luta contra a própria desgraça mas contra o mal feito a seres humanos. A forma de viver segundo a justiça [*šēdāqāh*] e a bondade [*hesed*], convida a contribuir para a construção de uma ordem planetária [*šedeq*], fundada na fidelidade aos valores da justiça.

NOTAS

1. Cf. K. KOCH, “šdq”, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, II (eds. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Cristiandad; Madrid 1985) 639-668; B. JOHNSON, “šedeq; šēdāqāh; šaddīq”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, XII (eds. G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY) (Eerdmans; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2003) 243-264.

2. Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia* (Analecta biblica 110; Pontificio Istituto Biblico; Roma 1986) 149-196.
3. Cf. T.L.J. MAFICO, “Just, Justice”, e R. B. HAYS, “Justification”, ambos em *The Anchor Bible Dictionary*, III (ed. D. N. FREEDMAN) (Doubleday; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992) 1127-1130.
4. Cf. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968) 66-77; H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101; Berlin 1966) 115-118.
5. Cf. L. EPSZTEIN, *La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (Cerf; Paris 1983) 19-78.
6. Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 120.
7. Cf. J. ASSMANN, *Ma-at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (C.H. Beck; München 1990) 15-39; E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1993) 65-67 e *passim*; L. M. de ARAÚJO, “MAET”, *Dicionário do Antigo Egito* (dir. L. M. de ARAÚJO) (Caminho; Lisboa 2001) 524-536.
8. Cf. H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe; Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1979) 81-87; H. RINGGREN, “*šedeq; šēdāqāh; šaddīq*”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, XII (eds. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY) (Eerdmans; Grand Rapids, MI – Cambridge, U. K. 2003) 239-243.
9. Por exemplo, em Sl 89,15; 33,4-5; 37,28; Jer 9,23. Em Os 2,21-22; Jer 16,15; e Zac 7,9 ainda se associa a palavra *rahamīm*, “compaixão”.
10. Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, “Justicia”, *Diccionario del profetismo bíblico* (dir. J. L. BARRIOCANAL) (Monte Carmelo; Burgos 2008) 398-409.
11. Cf. W. J. HOUSTON, *Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament* (JSOTS 428; T&T Clark; London – New York 2006) *passim*.
12. Sobre a relação entre ‘culto e justiça’, cf. J. L. SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje* (Academia cristiana 35; Cristiandad; Madrid 1986) 114-120.
13. Am 3,1-2. Cf. L. EPSZTEIN, *La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (Cerf; Paris 1983) 149-170, 217-225; M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem; The Magnes Press; Jerusalem – Minneapolis 1995).
14. *Hesed* é amor, amabilidade, misericórdia, ternura, benevolência...; é uma atitude de aceitação e benevolência activa, que fundamenta e mantém uma relação espontânea, amigável, fraterna ou amorosa; no âmbito da aliança de Deus com Israel, é o conjunto de acções com que Deus se diz amar o seu povo por fi delidade à sua aliança; aqui é o comportamento do esposo que favorece a esposa de acordo com as obrigações numa relação reconhecida, a da aliança. “Fidelidade” (‘*emunah*’) é a confiança e credibilidade divina e a consistência de propósito com que Yahvé se relaciona com Israel (cf. Os 4,1); sublinha a estabilidade e solidez da união conjugal e a constância do amor divino e da comunhão íntima já estabelecida.
15. Is 1,26. Cf. J. JENSEN, *Dimensões éticas dos profetas* (Loyola; S. Paulo 2009) 154-158.
16. Jer 23,5-6; 33,15-16. Cf. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel* (Verbo divino; Estella 1997³) 387-411, 424-434; IDEM, «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad; Madrid 1985); E. NARDONI, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Verbo divino; Estella 1997) 109-131.
17. Manuscrito A 84r^o.
18. Veja sobretudo os Salmos (Sl 102,8) e o Dêutero-Isaías (45,8.21; 51,6.8; 56,1).
19. Is 45,21; 51,5-6; 56,1; 62,1.
20. Sl 71,2; 143,11.
21. Rm 10,3; Fl 3,9.

22. Rm 3,27: leia-se todo 3,21-31; Ef 2,8-9; Fl 3,3-4.

RESUMOS

«Justiça» é uma ideia central da Bíblia hebraica. O vocabulário diversificado que a exprime não tem correspondência adequada nas línguas ocidentais. Dizia-se com substantivos que se referem à ordem criada, ordenadora das justas relações entre os homens, e ao comportamento justo e recto, conforme a essa ordem.

Nos salmos, além da ideia de ordem, indica frequentemente uma acção que se conforma à ordem estabelecida, dando ao outro o que lhe corresponde e restaurando-o na sua devida dignidade.

Os profetas foram os paladinos da justiça social e a consciência moral dos dirigentes do povo. Quando exigiam justiça ao povo, não ditavam um código de moral; apontavam a vontade de Deus contemplada pela fé.

O conceito de «justiça de Deus» não consiste em que Ele deva algo ao ser humano mas naquilo que Ele se deve a si mesmo em vista do bem que quer para o ser humano. Prolonga a Sua verdade e fidelidade.

«Justice» is a central idea of the Hebrew Bible. The diverse vocabulary that expresses it has no adequate correspondence in Western languages. It was expressed with nouns that refer to the created order, establishing just relations between men, and to the just and right behavior, according to that order.

In the Psalms, beyond the idea of order, it often indicates an action that conforms to the established order, giving the other what corresponds to him and restoring him in his proper dignity.

The prophets were the champions of social justice and moral conscience of the leaders of the people. When they demanded justice to the people, did not dictate a code of morals; they pointed the will of God contemplated by faith.

The concept of «justice of God» is not something that He owes to man but what he owes himself for the good he wants to human being. It extends His truth and fidelity.

ÍNDICE

Keywords: justice, created order, right behavior, social justice

Palavras-chave: justiça, ordem criada, justiça social, rectidão

AUTOR

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Universidade Católica Portuguesa

É Professor Associado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

Obteve as Licenciaturas canónicas em Teologia Dogm

ática pela Pontifícia Faculdade de Teologia “Teresianum” e em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico, ambas em Roma. É doutorado em Teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma com a tese: *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência temática e unidade literária* (Fundamenta 14; Didaskalia – Edições Carmelo; Lisboa 1996).

Leccionou disciplinas sobre toda a Bíblia, concentrando-se mais nas da área do Antigo Testamento e de Introdução Geral à Bíblia. Campo preferencial de investigação é o das narrativas de criação, bíblicas e do antigo Próximo Oriente. Foi professor convidado do «Instituto Teológico Intercongregacional da América Central (ITAC)» em S. José da Costa Rica, em 1981, e na Faculdade de Teologia “Teresianum” de Roma, em 1995.

Esteve na Direcção da Faculdade de Teologia de 1983 a 1985 e de 1996 a 2002. Membro do Conselho de Direcção da revista *Didaskalia* (1994-1996) e Membro da Direcção e Redacção da revista *Communio* (1994-1996), foi ainda eleito Provincial da Província Carmelitana de Portugal, em 1984.

Associate Professor of the Faculty of Theology in the Catholic University of Portugal, Lisbon (Palma de Cima - 1649-023 Lisbon - Portugal). He obtained the BA canonical (Canonical Licentiate) in «Dogmatic Theology» by the Pontifical Faculty of Theology “Teresianum” and in «Biblical Sciences» by the Pontifical Biblical Institute, both in Rome. He is Ph.D. in Biblical Theology from the Pontifical Gregorian University in Rome, with the thesis: *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência temática e unidade literária* (Fundamenta 14; Didaskalia – Edições Carmelo; Lisboa 1996).

He taught courses on the entire Bible, focusing more on the area of the Old Testament and General Introduction to the Bible. His preferred field of research is: the creation narratives, biblical and of the Ancient Near East. Visiting Professor at the «Theological Institute Intercongregational of Central America» (ITAC) in S. José, Costa Rica, in 1981, and at the Pontifical Faculty of Theology «Teresianum» of Rome in 1995.

He integrated the Board of the Faculty of Theology in Lisbon from 1983 to 1985 and from 1996 to 2002. Member of the Governing Board of the journal *Didaskalia* (1994-1996) and Board Member and Editor of the journal *Communio* (1994-1996). Elected Provincial of the Carmelite Fathers in the Province of Portugal, 1984.